



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe13cole>

LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.P.

CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 29 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

LA EUCHARISTIA EN LA TEOLOGIA, LA HISTORIA Y EL ARTE

por los RR. PP. Jorge Sily y Constancio Eguía y el Ing. Estanislao Odyniec.



3

Editorial Verbum

Buenos Aires - Montevideo

1944

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Copyright by Editorial Verbum.
Buenos Aires, 1944.

CIENCIA Y FE

(Continuación de *Fascículos de la Biblioteca y Strómata*)

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F.C.P., R. Argentina)

N.º 3

Julio-Septiembre 1944

Año 1

INDICE

I. TEMA ESPECIAL: LA EUCARISTIA EN LA TEOLOGIA, LA HISTORIA Y EL ARTE.	
R. P. JORGE SILEY, S. I., <i>La Eucaristía y el perdón de los pecados veniales, según Santo Tomás</i>	7
R. P. CONSTANCIO EGUIA, S. I., <i>La Eucaristía en las Misiones Jesuíticas del Paraguay</i>	19
Ing. ESTANISLAO ODYNEC, <i>El Simbolismo Eucarístico en el Arte</i>	32
II. ARTICULOS	
R. P. ENRIQUE KLINKERT, S. I., <i>Los valores de la vida familiar, según San Agustín</i>	73
III. NOTAS - DISCUSIONES	
R. P. EXPEDITO IGNACIO GRANERO, S. I., <i>El error y el punto de apoyo del edificio lógico</i>	87
IV. TEXTOS	
SANCTI THOMAE AQUINATIS, <i>Tractatus de unitate intellectus, contra Averroístas. Texto latino y versión castellana, con notas, de I. Quiles, S. I.</i>	96
V. ACTUALIDADES	
<i>Revistas de Teología, Filosofía y Cultura General, dirigidas por los Padres de la Compañía de Jesús en América</i>	141
<i>Seis años de investigación filosófica en Argentina</i>	143
OCEANO, <i>Nueva Revista</i>	143
VI. FICHERO DE REVISTAS	145
VII. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS	154
IX. LIBROS RECIBIDOS	157

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ISMAEL QUILES, S. I., *Aristóteles. Vida, escritos y doctrina*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1944.

M. M. B.

GONELLA, GUIDO, *Principios básicos para un orden internacional* (en 8vo. - XXXII 350 págs.). Edit. Difusión. Buenos Aires, 1943.

MANUEL MERCADER, S. I.

SAN AGUSTÍN, *Doctrina de Vida Espiritual*. Biblioteca del Peregrino. Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1944. 2 volúmenes de 678 y 673 págs.

ISMAEL QUILES, S. I.

DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. Editorial Difusión, 152 págs. en 16, Buenos Aires, 1944. Editorial Araujo, 97 págs. en 16, Buenos Aires, 1944.

J. JOAQUÍN BARROS M., S. I.

LA EUCARISTIA Y EL PERDON DE LOS PECADOS VENIALES SEGUN SANTO TOMAS

Por el R. P. JORGE SILY, S. I. — San Miguel

El Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino, se ocupa de las relaciones entre la Sagrada Eucaristía y la remisión de los pecados veniales en sus dos grandes obras teológicas: *Comentarios a los 4 libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* y *Suma Teológica*.

En la primera, obra de juventud, terminada el año 1526, en el tratado sobre el Sacramento del Altar dedica una Cuestioncita (Quaestiuncula) y su Solución al tema: « ¿Se perdonan los pecados veniales en virtud de este Sacramento? »¹

Cerca de veinte años más tarde, en la madurez de su genio, Santo Tomás vuelve a preguntarse en su obra cumbre la *Suma Teológica*: « ¿Por este Sacramento se perdonan los pecados veniales? »²

En ambas obras la doctrina es la misma; más aún, el desarrollo del tema y la estructura externa no se diferencian mucho, como puede verse en el siguiente cuadro sinóptico:

¹ *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, q. 1.

² *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4.

TEMA: ¿SE PERDONAN LOS PECADOS VENIALES POR LA SAGRADA EUCARISTIA?

OBRAS:

Comentario a los 4 libros de las Sentencias

Suma Teológica

Objeciones o razones en contra:

1. El hombre se encontraría libre de todo pecado contra 1 Ioan., 1,8.
2. El pecado venial no se opone a la gracia.
3. Después de comulgar no tendría que hacer penitencia, lo mismo que después del bautismo.

1. El pecado venial no es contrario a la caridad.
2. El hombre se encontraría libre de todo pecado contra 1 Ioan. 1,8.
3. Los contrarios se excluyen. Los veniales no impiden comulgar.

Sed contra. Razones en favor:

1. Autoridad de Inocencio.
2. Autoridad de Ambrosio.

1. Autoridad de Inocencio.

Respuesta o doctrina de Santo Tomás:

Fin y efecto de la Eucaristía transformar en Cristo por amor.

Los veniales se oponen al fervor de la caridad; de ahí su remisión.

Dos cosas pueden considerarse en este Sacramento:

1. El signo externo: el manjar repara las pérdidas; la Eucaristía también, o sea borra los veniales.

Confirmación: la autoridad de Ambrosio.

2. La significación: la caridad no sólo habitual, sino también actual que borra los veniales.

Solución a las objeciones o razones en contra:

1. No es en contra si dura poco.
2. No se opone a la habitual; pero sí al fervor actual de la devoción.
3. No hay paridad, pues el fin principal del bautismo es borrar los pecados.

1. No se opone a la habitual; pero sí al fervor del acto.

2. No es en contra si dura poco.

3. Mayor es el poder de la caridad que el de los pecados veniales.

Como se ve, Santo Tomás afirma que la Santísima Eucaristía borra los pecados veniales. Esto lo prueba en el Comentario, apoyándose en el fin y efecto propio del adorable Sacramento, que es « cierta transformación del hombre en Cristo por amor ». Ahora bien, « porque a causa del fervor de la caridad se perdonan los pecados veniales, ya que son contrarios a dicho fervor, por esto, por la virtud consiguiente de este Sacramento se borran los veniales ».

En la Suma presenta el Doctor Angélico en apoyo de su tesis dos argumentos. El primero se basa en el signo externo de la Santísima Eucaristía y el segundo, en la significación y efecto de la misma. Este último argumento es sustancialmente el mismo del Comentario, aunque más sintético.

Oigamos al mismo Santo Doctor: « En este Sacramento pueden considerarse dos cosas, a saber: el mismo sacramento y la cosa del sacramento. Y de las dos se ve que este Sacramento tiene virtud para la remisión de los pecados veniales. Pues este sacramento se recibe bajo la especie de un manjar que nutre. El nutrimento del manjar es necesario al cuerpo para reparar lo que se gasta diariamente por acción del calor natural. Espiritualmente algo se pierde cada día en nosotros a causa del calor de la concupiscencia por los pecados veniales, que disminuyen el fervor de la caridad, como se trató en la segunda parte ³. Y por esto le corresponde a este Sacramento perdonar los pecados veniales. Por lo cual dice Ambrosio ⁴ que « este pan cotidiano se toma para remedio de la enfermedad cotidiana ».

La cosa de este Sacramento es la caridad no sólo en cuanto al hábito, sino también en cuanto al acto, que es excitado en este Sacramento, por el cual acto se borran los pecados veniales.

De donde es manifiesto que en virtud de este Sacramento se perdonan los pecados veniales » ⁵.

El dicho de San Ambrosio lo había traído también Santo Tomás en segundo lugar en *Sed contra*, donde aduce razones en favor de su doctrina.

Tanto en el Comentario como en la Suma hay otro argumento de autoridad, las palabras de Inocencio III, que afirma

³ *Sum. Theol.* II-II, q. 24, a. 10.

⁴ *Tract. 26 in Ioan.*

⁵ *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4.

que este Sacramento «borra los veniales y preserva de los mortales».

A la objeción primera de la Suma y segunda del Comentario que los pecados veniales no son contrarios a la caridad y que por lo tanto pueden darse en el alma juntamente aquéllos y ésta; responde distinguiendo entre el hábito y el acto de caridad: aquél no se opone a los pecados leves; pero el acto, sí.

La segunda objeción de la Suma que ocupa el primer lugar en el Comentario dice que «si los pecados veniales se perdonan por este sacramento; así como se perdona uno, se perdonan también todos. Pero no parece que todos se perdonen; porque de esta manera uno estaría sin ningún pecado venial contra lo que dice San Juan: «Si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos»⁶. . . »⁷ Santo Tomás soluciona esta dificultad en la Suma diciendo «que aquella locución no se ha de entender como que el hombre no pueda estar alguna hora sin ningún reato de pecado venial. . . »

Atinada y profundamente observa el Doctor Eximio que en esta solución «Santo Tomás indica, que por este Sacramento no se perdona un pecado venial sin que se perdonen todos; esto también lo había asumido en el argumento y esto tácitamente concede, pues por esto responde que puede el hombre estar alguna hora sin ningún pecado venial, aunque no pueda pasar toda la vida sin pecados veniales. Mas no se debe entender esto universalmente, sino sólo permisivamente; y así puede este Sacramento perdonar todos los veniales. Esto es lo que pretende Santo Tomás en su respuesta. . . »⁸

No es, pues, la mente del Doctor Angélico afirmar que la Sagrada Eucaristía perdona siempre todos los pecados veniales, como quizá podría parecer a alguno; sino que, aun concediendo que los perdonase todos, no se seguiría ningún inconveniente.

La respuesta del Comentario a las Sentencias a la misma objeción nos confirma en lo dicho, pues dice «que tanto puede ser el fervor de la devoción que borre todos los pecados veniales. Ni hay inconveniente que, por alguna hora, el hombre esté sin ningún pecado venial; aunque este estado no puede durar

⁶ *J. Ioan.*, 1,8.

⁷ *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4.

⁸ SUÁREZ. *Comentarii et disputationes in tertiam partem D. Tomae*, in h. l.

mucho por la dificultad de evitar los pecados veniales. Tampoco conviene que siempre borre todos los pecados veniales; sino que lo haga según la medida de la devoción; porque no es el efecto próximo de este sacramento el borrar los pecados veniales; sino consiguientemente, como se ve claramente de lo dicho ».

Creemos que Santo Tomás no modificó más tarde en la Suma su opinión en este punto.

En la misma tercera parte de la Suma, en la Cuestión 87, artículo 3, se pregunta: «¿Los pecados veniales se perdonan por la aspersión del agua bendita y demás cosas de este género? » Su respuesta es afirmativa. Pues bien, en este artículo se pone una objeción, la segunda, similar a la mencionada arriba. He aquí la solución del Angélico: «A la segunda (objeción) se debe decir que todas estas cosas (es decir: la aspersión del agua bendita...) de suyo obran en orden a la remisión de todos los pecados veniales; puede, con todo, impedirse la remisión en cuanto a algunos pecados veniales a los cuales la mente actualmente se adhiere... »

En la misma Cuestión 87 en el artículo 1 prueba que el pecado venial no puede perdonarse sin penitencia, sin alguna displicencia por lo menos virtual. Y en la solución a la objeción tercera, que se había puesto, dice «que el fervor de la caridad implica virtualmente displicencia de los pecados veniales»; por lo tanto si hay afecto y adhesión a un pecado venial, queda éste sin perdonar.

En el mismo artículo en la solución a la segunda objeción dice «que el martirio sufrido por Cristo obtiene la fuerza del bautismo; y por lo tanto limpia de toda culpa tanto venial como mortal, a no ser que encuentre a la voluntad actualmente adherida al pecado ».

Y en el artículo siguiente dice, soltando la segunda dificultad, «que el pecado venial nunca se perdona sin algún acto explícito o implícito de la virtud de la penitencia... »

De todo lo cual se deduce que Santo Tomás mantuvo constantemente la misma doctrina en este punto, y que el Comentario nos da la auténtica interpretación de su mente en este lugar de la Suma; es decir, que la Santísima Eucaristía no borra necesariamente todos los pecados veniales.

Otra objeción se pone el Doctor Angélico contra la remisión de los veniales por la Sagrada Comunión en el Comentario: « El bautismo porque perdona todos los pecados mortales y veniales no requiere una pena exterior. Si, pues, en este Sacramento (de la Eucaristía) se perdonan los pecados veniales, no se requiere que después de recibir este Sacramento uno haga penitencia de los pecados veniales; lo cual es falso ». A esto responde el Angélico « que el bautismo tiene por principal efecto borrar el pecado, y por lo tanto cuando no se le pone impedimento, los borra todos; pero no es así en este Sacramento y por esto la razón no concluye ». Sabido es que el bautismo perdona todos los pecados no sólo en cuanto al reato de culpa; sino también en cuanto al reato de pena, ya sea temporal, ya sea eterna. No se encuentra formalmente la objeción última en el artículo de la Suma, que, por otra parte, da cabida explícitamente, por lo menos de algún modo, a todo lo demás del Comentario.

A su vez en la Suma encontramos un elemento doctrinal que falta en el Comentario, la objeción tercera y última que dice: « Además los contrarios mutuamente se excluyen. Pero los pecados veniales no impiden la recepción de este Sacramento; pues dice Agustín sobre aquello de Ioan. VI: « Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron »: « Traed la inocencia al Altar; los pecados, aunque son cotidianos, no sean mortíferos »⁹. Luego ni los pecados veniales se perdonan por este Sacramento ». Resuelve Santo Tomás esta dificultad diciendo « que mayor es la virtud de la caridad propia de este Sacramento, que la virtud (o poder) de los pecados veniales. Pues la caridad quita por su acto los pecados veniales; éstos, sin embargo, no pueden totalmente impedir el acto de la caridad. Y la misma razón vale de este Sacramento. »

De todo lo dicho se ve que es doctrina cierta y constante del Doctor Angélico que la Sagrada Eucaristía borra los pecados veniales.

Esta misma enseñanza la encontramos no sólo cuando trata expresamente de los efectos de la Eucaristía; sino también cuando se ocupa de otros temas.

Al hablar sobre si se requiere la infusión de la gracia para el perdón de los pecados veniales, dice que de suyo no es nece-

⁹ *Tract. 26 in Ioan.*

sario que se infunda gracia para borrar el pecado venial; pero, porque en los que tienen uso de razón, « no acontee que se infunda gracia sin un movimiento actual del libre albedrío a Dios y al pecado; por esto, siempre que de nuevo se infunde gracia, se perdonan los pecados veniales. »¹⁰ La Sagrada Eucaristía, argumentamos nosotros, aumenta la gracia, produce una nueva infusión de gracia; luego borra los pecados veniales.

Esta remisión, como se deja entender y lo volvemos a repetir, se extiende sólo a aquellos pecados de los cuales se tiene algún dolor, como lo dice el Santo claramente en este mismo artículo, en la solución a la segunda objeción, « que el pecado venial nunca se perdona sin algún acto de la virtud de penitencia, ya explícito, ya implícito... »

Una afirmación expresa que la Eucaristía borra los pecados veniales la encontramos en el cuerpo del artículo siguiente: « Como se dijo arriba, para la remisión del pecado venial no se requiere infusión de nueva gracia; pero basta un acto que proceda de la gracia, con el que deteste el pecado venial o explícito, por lo menos, implícitamente, como cuando uno es movido fervorosamente hacia Dios. Y por lo tanto de triple manera algunas cosas causan la remisión de los pecados veniales: de un modo en cuanto que por ellas se infunde gracia; porque por la infusión de gracia se quitan los pecados veniales, como se dijo arriba (art. pree.). Y de este modo por la Eucaristía y la Extrema Unción y generalmente por todos los sacramentos de la Nueva Ley, por los cuales se confiere gracia, se perdonan los pecados veniales. »

El camino recorrido hasta ahora ha sido llano y sin graves tropiezos; pero no lo será si queremos investigar la mente del Santo Doctor sobre el modo como la Sagrada Eucaristía produce la remisión de los pecados veniales.

¿Es este efecto *ex opere operato* o solamente *ex opere operantis*? ¿Es el perdón de los pecados fruto inmediato o solamente mediato de la Sagrada Comunión? ¿Quita la Santísima Eucaristía los pecados veniales que encuentra en el alma inme-

¹⁰ *Sum. Theol.* III, q. 87, a. 2. — No es la mente del Santo Doctor afirmar en este artículo que nunca se perdonan los mortales sin perdonarse los veniales, por lo menos algunos. El Angélico no habla de una necesidad metafísica o física; sino de lo que ordinariamente acontece, como bien lo advirtieron Suárez, Cayetano, Lugo y otros, refiriéndose a este lugar.

diatamente por su propia virtud o sólo excita o perfecciona el acto de caridad, el cual, excitado o perfeccionado, borra finalmente los pecados veniales?

Santo Tomás no trata expresamente este punto. Las opiniones sobre su mente son divergentes.

No se puede dudar que la Eucaristía, según el Doctor Angélico, puede borrar los pecados mediatamente, excitando o fomentando actos humanos sobrenaturales que borren los veniales; y que, por lo tanto, se produzca este efecto *ex opere operantis*; aunque algunos teólogos llaman a este modo de producirse el perdón *ex opere operato* mediato. Así hablan los Salmanticenses, que largamente tratan en un Apéndice el tema genérico: «¿Se requiere una mutación intrínseca y de qué clase para la remisión de los pecados veniales?»¹¹ Terminan su extenso estudio diciendo que «en los sacramentos algunos pecados veniales se borran *ex opere operantis*; a saber, por la atrición que a ellos se refiere unida al sacramento y a la gracia sacramental¹²; pero otros pecados veniales se borran *ex opere operato*; es decir, por el fervor que de suyo sigue a la gracia recibida en el sacramento¹³ y se refiere formal o virtualmente a otros distintos pecados, como se explicó antes»¹⁴.

Nadie, que sepamos, aunque la terminología no siempre es la misma, pone en duda que Santo Tomás defiende este modo. Son numerosos los textos del Doctor Angélico que lo prueban.

Hemos visto que en el Comentario a las Sentencias demuestra el perdón de los veniales por la Sagrada Eucaristía por esta razón, que el efecto propio de este Sacramento es cierta transformación en Cristo por amor, cuyo fervor borra los veniales¹⁵.

Y en la Suma repite que el efecto del Sacramento del Altar es la caridad no sólo habitual, sino también actual, que destruye el pecado venial¹⁶.

Los testimonios pueden fácilmente multiplicarse, pero no hace falta. La dificultad está en saber si, según Santo Tomás, solamente de este modo perdona la Eucaristía los pecados ve-

¹¹ *Cursus Theologicus*, tract. XV, disp. II, Appendix.

¹² Nosotros llamamos a este modo *ex opere operato*.

¹³ Nosotros llamamos a este modo *ex opere operantis*.

¹⁴ *Ibid.*, Dub. 8, § 8, n. 333.

¹⁵ *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, q. 1.

¹⁶ *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4.

niales o si también ex opere operato o inmediatamente, sin que intervenga un nuevo acto de parte del que comulga.

Suárez dice que « falsamente algunos atribuyen a Santo Tomás que él afirma que por este Sacramento no se perdona el pecado venial, sino mediante el acto de caridad que formalmente le es contrario. Nunca dijo esto Santo Tomás, ni es verdad... »¹⁷.

Otros, sin embargo, tienen contrario parecer; baste citar a Lépiciér, que dice: « Por lo cual juzgamos que de ninguna manera se ha de suscribir a lo que dice Silvio (en este lugar) que por este Sacramento se perdonan los pecados veniales, primeramente ex opere operato e inmediatamente, *por el mismo hecho que el que comulga está en gracia y no pone impedimento teniendo complacencia en el pecado que debe ser perdonado* »¹⁸.

La mente de Santo Tomás en este punto no se nos manifiesta con claridad. Basta para convencerse de ello la variedad de opiniones de sus intérpretes.

Creemos, con todo, que es muy probable que el Angélico admite que la Sagrada Eucaristía produce la remisión de los pecados veniales también ex opere operato o inmediatamente.

En la Suma parece indicar este modo de remisión cuando funda su argumento sobre el signo externo de la Santísima Eucaristía. « Pues este Sacramento, dice, se toma bajo la especie de un manjar que nutre. El nutrimento del manjar es necesario al cuerpo para reparar lo que se gasta diariamente por la acción del calor natural. Espiritualmente algo se pierde cada día en nosotros a causa del calor de la concupiscencia por los pecados veniales que disminuyen el fervor de la caridad... »¹⁹ El manjar tomado repara directa o inmediatamente; es decir, sin un nuevo acto humano, las fuerzas. Su fin es nutrir y nutriendo repara las fuerzas gastadas. Teólogos de distintas escuelas opinan lo mismo sobre este argumento, como Suárez²⁰ y el tomista moderno Hugón²¹.

Las autoridades aducidas por Santo Tomás parecen indi-

¹⁷ *Comment. et disput. in tertiam partem*, q. 79, a. 4.

¹⁸ *Tract. de Sma. Euchar.*, Parisiis, p. 382 not. 1.

¹⁹ *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4.

²⁰ *Comment. et disput. in tertiam partem*, q. 79, a. 4.

²¹ *De Sacramentis in communi et in speciali. De Novissimis*, Parisiis, 1927, p. 420 s.

car un efecto inmediato. Inocencio III afirma absolutamente que este Sacramento «borra los veniales y preserva de los mortales»²²; y San Ambrosio, que «este pan cotidiano se toma como remedio de la enfermedad cotidiana»²³. Lo obvio es entender estos testimonios de un perdón inmediato *ex opere operato*.

Si la Santísima Eucaristía perdonase los pecados veniales sólo mediatamente por los actos que excita, resultaría que muchas veces no produciría este efecto de librar de los veniales, de reparar las fuerzas, etc.; a saber, siempre que el que comulga no ejercita actos de virtud después de la comunión por una razón o por otra, como, por ejemplo, porque ha perdido el juicio a causa de la enfermedad²⁴.

Hemos visto anteriormente que Santo Tomás enseña que «de triple manera algunas cosas causan la remisión de los pecados veniales: de un modo en cuanto que por ellas se infunde gracia; porque por la infusión de la gracia se quitan los pecados veniales, como se dijo arriba (art. prec.). Y de este modo por la Eucaristía y la Extrema Unción y, generalmente, por todos los sacramentos de la Nueva Ley, por los cuales se confiere gracia, se perdonan los pecados veniales»²⁵. En el artículo precedente había dicho que en los que tienen uso de razón, únicos sujetos en que pueden darse pecados veniales, no suele infundirse la gracia «sin movimiento actual del libre albedrío hacia Dios y contra el pecado, por lo cual siempre que se infunde de nuevo gracia se perdonan los pecados veniales»²⁶. Vemos que el Santo une directamente la remisión a la infusión de la gracia también en la Santísima Eucaristía sin exigir un acto posterior a la recepción del don divino.

Confirma nuestra opinión la distinta manera con que habla de la remisión del pecado venial o sea del reato de culpa y de la remisión de la pena.

En el artículo 4 de la Cuestión 79 de la tercera parte se pregunta si por el Sacramento de la Eucaristía se perdonan los pecados veniales y responde, entre otras cosas, que ya hemos considerado antes, «que este Sacramento tiene poder para la

²² *Sum. Theol.* III, q. 79, a. 4 Sed contra.

²³ *Ibid.* In corpore.

²⁴ Véase LUGO, *De Poenit.*, disp. IX, sect. III, n. 46.

²⁵ *Sum. Theol.* III, q. 87, a. 3.

²⁶ *Ibid.* a. 2.

remisión de los pecados veniales »; y, después de los dos conocidos argumentos que aduce, concluye: « De donde es manifiesto que por la virtud de este Sacramento se perdonan los pecados veniales ». El Angélico no hace distinciones en su afirmación, como la hace en el siguiente artículo, el quinto, en que se pregunta si por el Sacramento de la Eucaristía se perdona toda la pena del pecado.

El Santo, después de distinguir en este adorable misterio la razón de sacrificio de la de sacramento, dice: « Si, pues, se considera como sacramento, tiene de dos modos el efecto: uno directamente, en virtud del sacramento; otro, como por cierta concomitancia... Por virtud del sacramento tiene directamente aquel efecto para el cual fué instituído. No lo fué para satisfacer, sino para nutrir espiritualmente por la unión de Cristo y a sus miembros... Pero porque esta unidad se hace mediante la caridad por cuyo fervor uno consigue la remisión no solamente de la culpa, sino también de la pena, de aquí es que, consiguientemente, por cierta concomitancia al principal efecto, el hombre consigue el perdón de la pena; no ciertamente del todo, sino según la medida de su devoción y fervor ». Santo Tomás recalca que sólo indirectamente y según el fervor y la devoción consiguiente se obtiene la remisión de la pena y, por lo tanto, sólo ex opere operantis y mediatamente.

Añadamos que no se puede razonablemente dudar que, según el Angélico, se perdonan a veces los pecados veniales inmediatamente sin un consiguiente acto de caridad.

En el artículo de la Suma que trata de si el pecado venial puede ser perdonado sin penitencia²⁷, pone esta objeción, la segunda: « Además no hay penitencia sin actual displicencia de los pecados. Pero los pecados veniales pueden perdonarse sin esta actual displicencia, como es patente en el que durmiendo es muerto por Cristo, enseguida vuela (al cielo), lo cual no acaecería, si permaneciesen los pecados veniales. Luego los pecados veniales pueden perdonarse sin penitencia ». Santo Tomás resuelve la dificultad diciendo « que el martirio sufrido por Cristo obtiene la fuerza del bautismo; y por lo tanto limpia de toda culpa tanto venial como mortal, a no ser que encuentre a la voluntad actualmente adherida al pecado ». Luego la remi-

²⁷ *Sum. Theol.* III, q. 87, a. 1.

sión es inmediata; el que es muerto mientras duerme no puede hacer ningún acto humano. Si en el martirio y en el bautismo pasa esto, no se ve una dificultad mucho mayor para que no suceda lo mismo en la Sagrada Eucaristía.

Los adversarios de nuestro modo de sentir, acumulan textos, argumentos y objeciones contra nuestra opinión. No es nuestro ánimo recorrerlos, nos llevaría demasiado lejos.

Gustosos concedemos que la mente del Angélico es oscura y presenta dificultades, por lo cual no defendemos nuestra posición como cierta, sino como muy probable. Además, podemos contestar en general que el Santo Doctor no habla en sentido exclusivo; sino sólo asertivo cuando dice que la Eucaristía remite los pecados mediante la caridad que excita y fomenta. Conviene también advertir que ciertas expresiones del Doctor Común admiten fácilmente una interpretación más amplia de la que les suelen dar los fautores de la sentencia contraria.

Estos, por ejemplo, suelen insistir en lo que dice el Angélico en la solución a la primera objeción del artículo 4²⁸ « que los pecados veniales, aunque no son contrarios a la caridad en cuanto al hábito; lo son, sin embargo, en cuanto al fervor del acto, el cual es excitado por este Sacramento; por cuya causa se borran los pecados veniales ». Estas palabras pueden muy bien acomodarse a los dos modos de remisión de los pecados veniales que atribuimos a la Santísima Eucaristía; a saber, o que la Sagrada Comunión borra el pecado venial excitando un acto fervoroso de caridad que le es contrario y lo destruye; o bien, que perdona el pecado venial para allanar y facilitar el ejercicio del acto de caridad, que es fin y efecto del Sacramento del Amor.

Resumiendo brevemente todo nuestro trabajo, decimos que Santo Tomás afirma que la Santísima Eucaristía borra los pecados veniales; pero no necesariamente todos, sino según las disposiciones del que comulga. Algunos pecados veniales se perdonan por el acto de caridad que excita o fomenta la Sagrada Comunión; otros, muy probablemente, ex opere operato inmediatamente, sin necesidad de un cambio intrínseco y voluntario en el sujeto que ha comulgado.

²⁸ *Ibid.*, q. 79.

LA EUCHARISTIA EN LAS MISIONES JESUITICAS DEL PARAGUAY

Por el R. P. CONSTANCIO EGUÍA, S. I. — Madrid

I

Procesiones del Corpus

Las danzas, mientras permanecieron en cierta sobria y espontánea sencillez, se prodigaron en honor del Señor expuesto. Y no fueron privativas de las Cuarenta Horas. Adornaron, sobre todo, las magníficas *procesiones del Corpus*.

Actuaban esa especie de *seises* en los pueblos, durante esas celebridades, a manera de los de Sevilla; en tal manera, que las danzas de los niños atraían a los grandes y sobre todo a sus padres y parientes, «teniendo aquellos, dice el doctor Francisco Jarque, por suma dicha propia ver a sus hijos galancitos danzar en aquellas solemnidades y procesiones con raro primor: porque un niño cualquiera de 8 años era capaz de hacer 80 mudanzas sin perder el compás de la vigüela o arpa, con tanto aire como el español más ligero; y yo mismo soy testigo ocular, y admiré, en tanta inocencia tal destreza»¹.

NOTA. — En una obra que tiene en preparación el R. P. Eguía, en la que estudia diversos aspectos de la antigua provincia jesuítica del Paraguay, dedica un capítulo a la vida eucarística en aquellas célebres misiones. De ese capítulo adelantaremos algunos párrafos, de especial interés.

¹ *Insignes misioneros*, etc. (Zaragoza, 1662) 144. Hay otra edición de Pamplona, 1687.

Ordinariamente se introducía esta enseñanza por medio de maestros seculares, hasta que los indios lo aprendían tan bien que podían servir de maestros unos a otros. Y a fines del siglo XVII, había ya tal copia de bailarines diestros, que en cada pueblo se formaban hasta cuatro cuadrillas de ocho danzantes, todos visitando a la española, de gala, y cada cuadrilla con librea distinta de las otras.

Lo más precioso de estas procesiones y lo más grato al Señor a quien se festejaba, era la suma devoción que se observaba en ellas. « Toda aquella multitud —asegura el mismo Jarque— se movía en tal silencio, que no había persona, ni un muchacho, que hablase palabra, ni obrase una acción poco digna de hacerse delante de Cristo Sacramentado ».

Esto no obstante, como las tales representaciones de *danzas* sagradas y de algunas piecitas como *autos* sacramentales que se exhibían, podían tal vez derivar a demasiada fastuosidad, en trajes o decorados; observamos por aquel entonces cierta solícita vigilancia por parte de los superiores en reprimir o en prevenir algún pequeño abuso.

En 1684 dictó sobre ello algunas disposiciones el P. General Carlos Noyelle; y en 1694 el P. Tirso González. Parecía en Roma que ciertas telas de algún coste, como eran las de seda, o bien los paños de Londres y Holanda y los finos de Segovia, tenían algún inconveniente y por eso debían prohibirse. Mas luego que se enteraron por los provinciales de que las telas que se usaban entre los indios danzantes eran más bien de más conveniencia y ahorro, porque los de lana sencilla se apolillaban y perdían en poco tiempo; los mismos Padres Generales revocaron las órdenes restrictivas. Por lo menos, así lo hizo el P. Tirso, por Abril del 1699.

¿Quién podía poner coto a la devota munificencia con que los indiecitos conversos, ya desde el principio querían festejar, como podían, al Señor del cielo que recorría sus calles?...

Ya en el *Anua* de 1614 consta que, no obstante su primitiva pobreza, sabían solemnizar ellos a su modo la fiesta del Corpus. Entonces el tabernáculo o trono de exposición lo fabricaban ellos con plumas y con papel de colores. Los tapices eran esteras tejidas de junco que colocaban en las paredes. Las imágenes, las más de las veces, no pasaban de ser láminas de papel. No obs-

ante, en este pobre arreo, ponían ellos gran entusiasmo. Y año por año fué creciendo este mismo entusiasmo con los mayores posibles que iban viniendo; hasta llegar al relativo lujo que se gastaba, como hemos visto, a fines del siglo XVII.

De las solemnes procesiones eucarísticas alegóricas existen muchos relatos de aquellos tiempos. El P. Pablo Hernández en el primer tomo de su *Organización Social*¹, aduce varias fuentes históricas sobre las costumbres de los guaraníes en el gran día del Corpus.

La procesión solía ser después de la misa. Días antes habían salido indios al bosque y arrancado troncos y gran cantidad de ramaje. Con cañas y tablitas bien pintadas se formaban dos enrejados paralelos, separados lo bastante para dar paso a la procesión. De trecho en trecho surgían arcos triunfales o cupulillas, altas hasta diez metros. Todo iba revestido de verdura y flores, y cada arco corría a cargo de un cacique, esmerándose cada cual en el adorno del suyo. Al mismo tiempo se habían afanado en cazar y traer vivos cuantos animales podían tener a las manos: papagayos, avestruces, quirquinchos, y a veces las fieras más bravas atadas en aquellos arcos. Hasta los peces de los ríos hacían que sirviesen en esto a su Creador. Agregaban las frutas más exquisitas que podían recoger, y las legumbres, semillas y raíces.

En lo alto del arco se dejaba ver la imagen de algún Santo. El suelo estaba alfombrado de flores y yerbas olorosas. Las mismas plantas que en seguida les habían de servir en sus sementeras las disponían o en altarcitos o en esteras dispuestas de modo, que pasare por ellas el sacerdote portador del Santísimo. Este había de hacer estación en los cuatro altares que se alzaban a los cuatro costados de la plaza, dispuestos con mucha curiosidad y devoción, y coronados por sendos doseletes de ramos, hojas y flores.

Abría la procesión alguna compañía de soldados indios, con sus insignias, cajas y clarines, que a sus tiempos hacían salvas y batían banderas. Venían luego los niños en dos hileras, puestas las manos, caminando a iguales distancias, y gobernados por sus intendentes.

A continuación, los hombres con velas en las manos. Luego

¹ I, 313.

la congregación de San Miguel con su estandarte e insignias, y las andas propias del Santo. Y al último, la congregación de la Santísima Virgen, donde venían los caciques y capitanes, y las personas más devotas del pueblo.

Detrás venía el palio, flanqueado por los acólitos revestidos. Y detrás del palio, también con luces, caminaba el cabildo con su corregidor, y los alcaldes, regidores, alguaciles, fiscales de la doctrina y oficiales de milicia, todos con sus trajes de gala. Cerraban la procesión las mujeres.

Iban todos con las manos puestas, a la altura del pecho, sin divagar con los ojos, y atentos todos a los cánticos sagrados. De tiempo en tiempo incensaban algunos de los acólitos, y alternaban con ellos otros, derramando flores delante del Santísimo, o arrojando hojas de árboles olorosos, o también granos de maíz tostado que con estrépito peculiar se abrían en forma de flor.

Cuando el sacerdote empezaba a caminar con el Santísimo en las manos, resonaban cuantos órganos, arpas, cítaras, trompetas y tambores había en el pueblo. Al llegar al primer altar estacional de los ángulos, depositaba en él la custodia, la incensaba y, después de los motetes, entonaba la oración del Santísimo. Sentábase después, juntamente con los cabildantes y oficiales de milicia, y era entonces cuando los pequeños danzantes, ocho, diez o más, vestidos de gala, ejecutaban las devotas danzas alegóricas que tenían sabidas y ensayadas. Unas veces, se presentaban en trajes peregrinos, por ejemplo, asiáticos; e iban alternando unos y otros con las varias estrofas del *Lauda Sion*, acompañadas danzas y mudanzas, interrumpidas de nuevo por el canto y el ofrecimiento del incienso que humeaba en las navetas o pebeteros.

Otras veces, se presentaban, por ejemplo, en traje de reyes, representando las varias partes del mundo, y con reverentes genuflexiones a compás y ejecutando danzas graves que no desdecían del Rey a quien adoraban, alternaban con ellos el *Sacris Solemnis*, y el ofrecimiento de sus cetros, de sus coronas, y a lo último, de sus corazones, que llevaban prevenidos en el seno para ofrecerlo al Rey de los Reyes.

Para estas ceremonias procesionales desplegábase también especial gusto, devoción y santo desinterés en irse proveyendo de ricos pendones, de mangos para las cruces, de andas para la

Virgen y de los Santos, y, sobre todo, de carrozas y de custodias para el Señor Sacramentado. Ya muy a los principios se habla de todo esto como integrante de las pompas eucarísticas. Pero, como es natural, podían ser más dignas y lujosas estas preseas, cuando los colegios y misiones iban desempeñándose y hallando medios de adquisición. Así en 1653, cuando quedó un tanto holgado de sus deudas el colegio de Córdoba, al punto se hicieron los padres con una buena *custodia* para la exposición del Santísimo, y su traslación en las frecuentes procesiones ¹.

II

Monumentos y Viáticos

Corrían parejas con las fiestas del Corpus, en devoción si no en solemnidades, las funciones de *Semana Santa* en torno a la exposición del *Monumento*. A juzgar por la descripción de la semana mayor en el pueblo de Yapeyú, que nos hace el Padre Gabriel Novat, socio del P. Provincial Jaime Aguilar, por Abril de 1737, era muy consolador en aquellos pueblos ver cómo asistían los indios a estas funciones sagradas, particularmente el jueves Santo, en nuestros templos.

«Asistían —dice— todos y cada uno de los indios y de las indias y casi sin faltar nadie, a cada una de las distribuciones. Los maitines se cantaban de un modo que se podría oír con honor en cualquier parte del mundo, alternándose los coros musicales. Las profecías y lamentaciones se cantaban por niños solistas, sopranistas, primorosamente, con vivacidad, modulando ellos la voz a imitación del estilo italiano. Y al exponerse el *Santísimo*, no faltaba nunca un buen número de hombres en la iglesia, para adorar al Señor reservado en el *Monumento*; y esto, con tanto recogimiento y silencio, que ni respirar parecían. Los mismos indiecitos monaguillos permanecían hincados de rodilla, sin moverse, horas enteras; ya en adoración solitaria, ya mientras ejecutaba la orquesta musical arias y motetes, o mientras se cantaban la Pasión, los responsorios, las profecías. Siem-

¹ CA (1652-1654) p. 41.

Las *Cartas Annuas* se citarán en adelante por la abreviatura CA.

pre adorando a su Dios incansablemente, mientras le veían presente en el tabernáculo ¹.

La devoción a estos cultos eucarísticos era, poco más o menos, la misma en todos los pueblos. Ahora la decencia o riqueza del *Monumento* dependía de muchas y varias circunstancias. Pueblos había, sobre todo al principio, donde el Señor había de contentarse con la fe sencilla y pobrecita ornamentación. Pero aun entonces no solía faltar para el *Monumento* una humilde gradería con sus barandillas que cubrían con frontales y ropa blanca de sacristía.

Faltando el paño, suplían su falta los papeles pintados, y una profusión de luces y lamparillas que ofrecían los indios, llevando también unas pelotitas muy pulidas y pequeñas de cera en ofrenda.

Eran los mismos cristianos, que cuando salía el Señor en procesión, hacían sus arcos y los aderezaban con mil invenciones, poniendo en ellos, sobre todo a los principios, cuantas viandas se criaban en sus casas y chacras, en canastillos que colgaban a trechos. Entre ellos hubo una india piadosa que, por no quedar corta en honrar a su Criador, colgó de los arcos hasta los ovillos de su hilado, que debió aceptar el mismo Señor como si le hubiese colgado trocados y telas ¹.

Y eran también los mismos cristianos que, cuando se administraba el *Santo Viático* a algún enfermo, le acompañaban religiosamente y aderezaban el aposento y casa muy devotamente. Ya en la primera reducción guaraníca de San Ignacio, en suelo paraguayo, fundada por el P. Marcial de Lorenzana, adelantada por el protomártir Beato Roque González y perfeccionado por el célebre P. Diego de Boroa, se introdujo esa costumbre santa. Pronto se hizo la reducción con un palio lindo y vistoso, traído de la Asunción, que se empleaba en los viáticos. Los indios mismos, llegada la hora, enramaban y adornaban las calles y la casa del enfermo, donde se ponía un altar con su cielo o dosel, e imágenes, todo muy bien aderezado. Llevaban los indios velas de cera silvestre, y los niños unas linternas, o farolitos pintados a la veneciana como les habían enseñado los misioneros. Y al llegar cerca del enfermo que recibía el Santo Viático, todos se

¹ CA (1735-1743) p. 41.

¹ CA (1614) p. 10.

hincaban de rodillas, juntaban las manos, y daban muestras de mucha fe en este soberano misterio.

Las muertes dichosísimas de tantos indígenas, que morían así con los santos sacramentos, y envueltos en la común devoción de todo el pueblo, dejaban a los padres llenos de consuelo y con muchas esperanzas de su salvación...

III

La devoción al sacrificio y la misa diaria

Si tales eran los sentimientos de devoción que excitaba en nuestras casas y misiones la sola vecindad de Jesús por medio de la presencia real eucarística; júzguese lo que sería la asistencia a la *Santa Misa*, donde el mismo Jesús no sólo está presente, sino que se sacrifica por nosotros...

Este sacrificio del altar, como el de la cruz, toman de la divinidad su idéntica grandeza infinita. En uno y otro, el amor eterno del corazón divino es el principio, medio y fin del holocausto. Porque aquí también, en nuestras aras, es Jesús el sumo sacerdote que, por intermedio de su ministro se ofrece. Aquí el mismo Dios-Hombre, con sublime sencillez y con inagotable perpetuidad, se multiplica. Y, finalmente, aquí por medio del mismo Verbo eterno, recibe Dios la adoración y acción de gracias infinitas; y es aplacado sobreabundantemente por la propiciación y oración divina de Jesús.

Y, si por ser el Eterno Verbo principio, medio y fin de este sacrificio, comunica de lleno a la *Santa Misa*, toda su infinita grandeza divina; también por su parte el amor del Dios-Hombre, alentado en su corazón de carne, comunica al sacrificio su eficacia meritoria y satisfactoria. Ahí, en el altar, está el corazón de nuestro Jesús ofreciéndose al holocausto y aceptándolo; marchando decidido a la ejecución; actuando en la misma acción sacrificial con el amor diluído en sangre, y haciendo participar de ese anhelo de padecer a los bien dispuestos redimidos.

Esto lo sabían perfectamente nuestros Padres. Y por eso, procuraban con todo ahinco que nunca les faltase a los recién convertidos ese alivio y ese incentivo del cielo. Y ante el ara

santa los juntaban todos los días, para que adquiriesen el temple recio que distingue a los verdaderos cristianos.

En general, aquellos indiecitos, con un gran instinto de fe y religión, ansiaban el momento de ver llegar a Jesús sobre el altar en la *misa diaria*. Ni puede extrañar que anhelasen esos momentos de la visita diaria de Jesús. Porque a eso estaban acostumbrados; a volver la vista y el pensamiento adonde estaba Jesús, aunque no se hallasen en la iglesia, o cerca de ella, sino muy lejos, con tal que sus ojos alcanzasen a ver el templo donde se levantaba el altar.

« Han concebido tan gran reverencia a su majestad sacramentado todos los de este pueblo (dice Mastrilli, refiriéndose al pueblo de Encarnación), que todos ellos, grandes y pequeños, no sólo al pasar por la iglesia ponen las rodillas en tierra, mas hacen también lo mismo en llegando a afrontar las puertas o ventanas, aunque sea de lejos. Y cuando acontece que, yendo a sus sembrados o volviendo de ellos, descubren desde el campo la iglesia, aunque vengan cargadas, se paran las indias a postrar de rodillas y a enseñar a sus hijos hagan lo mismo juntamente con ellas. Y es cosa de singular gusto ver aquella edad inocente que aún no tiene fuerzas para tenerse en los pies, y ya está enseñada a bajar las rodillas al suelo para adorar al Santísimo, anticipando reverencias al conocimiento que aún no tienen de su creador »¹.

También anticipaban así el anhelado momento matutino de congregarse en la iglesia, para salir al encuentro de Jesús cuando descendía al altar.

Porque, a ser posible, nadie en edad conveniente, dejaba de oír cada día misa con sumo cuidado antes de ir al trabajo. Era una dulce y santa costumbre. Y se dulcificaba aún más con la música sagrada, que no solía faltar, según parece, ni aun en la misa ordinaria. A lo menos así lo testimonia Jarque en las vidas que escribió de Cataldino y Ruiz de Montoya.

« Acuden —dice— cuantos hay en el pueblo a misa, luego que amanece. En la cual, aunque sea rezada, siempre los músicos desde el coro cantan algunas letras o himnos sagrados en los instrumentos más suaves. Lo cual acostumbran mientras se dice

¹ CA (1626-27) p. 30.

cualquiera misa rezada para levantar más devotos los ánimos a las cosas celestiales. Después, va cada cual a su ocupación »¹

A veces la campana matutina de las *Avemarías*, no servía sólo para despertarse todos rezando a la Virgen y alabando al Señor. Servía también, los sábados a lo menos, para que todos acudiesen a la *Misa de Nuestra Señora*, dedicándole cánticos y oficiando la misa los muchachos².

Monaguillitos de esos nunca faltaban; y nada más propio para misas de la Reina de los Angeles que verse coronada por estos angelitos humanos. Ni siquiera en las capillas de las apartadas estancias faltaban algunos ayudantillos. Y de que allí tampoco faltasen cuidaban con especial solicitud hasta los padres provinciales.

Véase, por ejemplo, lo que dejó provisto el padre provincial Nusdorffer en el memorial que escribió para el hermano estanciero de Yapeyú el día 31 de Julio de 1744:

« Habrá allí no más de dos sacristancitos muchachos, y que estén allí con los nuestros, para que sus padres naturales cuiden de ellos, y de noche duerman en casa de sus padres naturales y no en casa de otros »¹.

IV

Las Misas solemnes

Como es natural, las *Misas solemnes* cantadas, y en especial las de las grandes fiestas, eran las que requerían más acompañamiento de musiquillos y acólitos.

Ya uno de los primeros provinciales, el padre Pedro de Oñate, se refería en sus *Anuas* con mucha consolación a los progresos que se hacían en la solemnidad de las misas, allá por las reducciones del Guayrá. Con la llegada del P. Vaisseau, jesuíta flamenco, que por desgracia muy presto se malogró, aquellos indiecitos se habían impuesto en el canto de órgano, y cantaban muy bien a tres coros, y tenían un terno muy bueno de chirimías, que fueron las primeras que hubo en toda la go-

¹ *Insignes misioneros* (Zaragoza, 1662), 344.

² *CA* (1617) 12.

¹ *Memorial*, p. 19.

bernación del Paraguay. Y con tales medios el culto divino, particularmente la celebración del santo sacrificio, estuvo muy en su punto, ayudando a ello la natural piedad de aquellos indios, con los cuales decía el P. Oñate que hacían raya entre los de por allá « como los religiosos entre los seglares »².

También en San Ignacio del Paraná hubo adelantado eucarístico en esta parte, donde otro misionero flamenco, el padre Claudio Royer, llevó muy en aumento las escuelas, hasta el punto de que los niños eran como fiscales de sus padres, y seguramente los aventajaban en saber ayudar a misa.

Más adelanto aún se notaba en el Paraná unos años más tarde. Y llamó esto la atención del provincial Durán Mastrilli, el cual se expresaba así en las Anuas: « Los domingos y fiestas concurren todos a oír el sermón y la misa cantada, que se celebra con muy buena música y mucha solemnidad, por la destreza que a pocos meses de industria que ponen los Padres, adquieren los muchachos cantores que para esto dedican »¹.

Es natural que con el tiempo avanzase más aún la solemnidad del Santo Sacrificio, sobre todo en la parte instrumental. Pero por lo que toca a cánticos y a coros, y a la esplendidez del aparato externo, desde antiguo se acompañaban con esa pompa las solemnes ceremonias, hechas todas según el rito romano. Ya el P. Torres en su *Anua* de 1613 hacía notar cuán grande empeño ponían aquellos primitivos misioneros en que, en ocasión de estas fiestas y misas mayores, penetrase el correspondiente misterio del altar en las inteligencias de los neófitos, y se les quedase mucho grabado².

Y precisamente para inculcar más a los indígenas el respeto al sagrado misterio, se escogían ya entonces los más aptos entre los hijos de los indios para ayudantes o monagos, y se les instituía en el canto, también litúrgico.

Ellos ayudaban a los Padres en el aderezar la iglesia y el altar lo mejor que era posible. Ellos asistían al diácono y subdiácono en el prebisterio, y al director de música en el coro. Ellos acompañaban al padre predicador y ellas velaban el Santísimo expuesto en la misa. Pero su oficio principal era el edificar con

² CA (1617-18) 16, sgts.

¹ CA (1626-27) 33.

² CA (1613) 15.

su compostura en ella a los mayores, y ayudar que floreciera, como irradiación del Santo Sacrificio, la verdadera piedad cristiana.

En épocas ya posteriores, cuando llevaban aquellas gentes muchos años de asistencia a la misa, hacen notar los cronistas que la fe estaba ya muy arraigada en los corazones, y que por eso se mostraban muy aficionados a estas prácticas eucarísticas, aun las más largas.

En las *Anuas* de 1720 a 1730, escribía a este propósito el padre Lozano: « En las fiestas no falta nadie a la *Misa Solemne*; ni faltan a las misas de precepto los días domingos... Es de ver cómo aguantan estos indios funciones religiosas largas, aunque duren dos horas seguidas. Si por excepción faltara uno por su culpa a la obligación de asistir a la misa, y si tuviera que sufrir el consiguiente castigo, lo aceptaría con tal humildad y sujeción, que pudiera confundir a fervorosos religiosos ».

Para evitar estas defecciones y atraer a todos sin excepción al Santo Sacrificio, cultivaban los padres cada vez más la música instrumental y coral de la iglesia, y enseñaban a los niños con mucha continuación a tocar todo género de instrumentos, en que salían ellos muy diestros. Avanzada la obra de las misiones, al correr el siglo XVIII, usaban ya para el culto varios instrumentos apropiados, sabiendo, como sabían, en general tañer los órganos, cajones, cornetas, chirimías, espinetas, liras, arpas, violines, y violones; dejando para las danzas las guitarras, cítaras, bandolas y bandurrias.

Ni solo en las misas solemnes, también en las diarias, realizaban el acto con su pericia musical. Oigamos lo que dice Cardiel acerca de las misas ordinarias. « Al principio de la misa, hasta el evangelio, tocan órganos, chirimías, arpas y violines. Desde el Evangelio hasta la consagración cantaban algún motete en latín o castellano, y tal cual vez en su idioma guaraní, o también algún número, variando cada día las letras y composiciones. Y, si sobra tiempo hasta el fin, vuelven a tañer los instrumentos. Este culto divino se usa todos los días. Los de misa solemne, después de la Consagración cantan también alguna letra »¹.

¹ *Declaración de la verdad* (Buenos Aires, 1900), 280.

V

La devoción a la comunión y las primeras comuniones

Uno de los primeros cuidados, y por decirlo así, ministerios básicos de nuestros misioneros, era el enderezar las doctrinas cotidianas y ordinarias a la recepción, lo más digna posible, de la sagrada comunión. Desde el principio se hace notar en las actas de nuestro ministerios esta paulatina y bien ordenada preparación.

Era en 1617, y ya el padre José Cataldino, escribiendo sobre Loreto del Guayrá, expresaba que todo el año se había ido disponiendo a algunos para la primera Comunión. Y merced a esa prevención y aparejo (que decían ellos) se experimentaba después en los que la habían recibido notable aprovechamiento. Y por esta experiencia de los ya comulgados, y porque entendían ser esta prerrogativa del pase a la comunión una de las más honoríficas distinciones que podían otorgárseles, ansiaban tanto aquel Maná, que en las fiestas principales muchos candidatos pedían con ansia la licencia para poder comulgar.

Cuenta el padre Cataldino un caso, entre otros de un mozo ya casadero que lo pidió con gran vehemencia. Entretúvole el padre con decirle que lo que a él le convenía era casarse, y nada más, por ser mozo brioso y expuesto a muchas ocasiones. Entendiendo él la causa porque se le negaba por de pronto comunión, dijo al fin al padre con gran determinación: «Ea, pues, padre; yo, casarme, me quiero casar, y me casaré. Pero tú has de dar la comunión, que yo prometo no seré indigno de ella». Y así, se hizo todo en un día.

Mas los padres, que sabían el grado de preparación que exige el divino sacramento, se iban en esto poco a poco. Y así, aunque hubiese otros muy capaces, no se apresuraban demasiado a repartirles el divino Pan, para que cobrasen estima y gran concepto de él.

Según iban los indios aprovechando más en la doctrina, así iba creciendo también el número de los primeros comulgantes. «He dicho a los Padres del Guayrá (escribía el P. Oñate en sus *Anuas* de 1618) que, pues los indios iban aprovechando tanto,

probasen a repartirles el Santísimo Sacramento según sus disposiciones ». Y efectivamente, fueron saliendo tan bien de la prueba, que comulgaron en las doctrinas de Loreto y San Ignacio Miní más de ochocientos. Habían precedido grandes pruebas y exámenes en la doctrina y costumbres, y grandes ayunos, penitencias, oraciones, y confesiones generales, para disponerse a recibir el Santísimo Sacramento. Y con estos preparativos, asevera el P. Oñate que hacía en ellos tan admirables efectos, que bien probaba ser el Pan de Vida. Y así, uno de los indios comulgantes le decía a un padre: « Padre, dame pronto aquel pan que convierte eficazmente las almas, y hace de hecho dejar los pecados ».

Se comprende que quedaron los que no comulgaron un poco envidiosos de los que tuvieron tan buena dicha y que se resolviesen con grandes veras y ahinco a seguir aprendiendo la doctrina cristiana y haciendo con priesa las demás diligencias, porque se les diese la licencia de comulgar presto. Y en suma, así se comprende que los unos por llegados a comulgar, los otros por disponerse a ello, hubiese algunos indios e indias de reformadas y ejemplares costumbres, que pudieran hacer raya en una ciudad entre los buenos y antiguos cristianos.

Pasados algunos años más, y mediado el siglo XVII, se hicieron ya generales estas prácticas en todas las reducciones, como lo era ya en las ciudades.

Oigamos lo que por los años de 650 cuenta el P. Simón de Ojeda, Provincial, al P. General Gosvino Nickel: « Durante la cuaresma —dice— cuando en las ciudades de españoles se los prepara por especiales instrucciones a recibir dignamente los santos sacramentos de la Penitencia y Eucaristía, aquí en las reducciones, tienen que trabajar no menos nuestros padres para preparar a viejos y viejas, y a los rudos, a recibir los sacramentos; y lo mismo para disponer los niños y las niñas a la primera comunión ». Y añade el P. Ojeda lo que ya va notado en otras *Anuas* anteriores: « A cada esmerada instrucción en las obligaciones cristianas, se debe que los indios neófitos tienen tanto sentimiento religioso, y que se porten tan admirablemente bien »¹.

¹ CA (1658-1660) 8 s.

EL SIMBOLISMO EUCARISTICO EN EL ARTE

Por el ING. ESTANISLAO ODYNEC. — San Miguel.

NOCIONES PRELIMINARES

En el arte religioso y, muy especialmente, en el arte cristiano, es donde se revela con mayor nitidez su función social.

Si convenimos en considerar el arte como el fenómeno a un mismo tiempo individual y colectivo, como el efecto copulativo de la integración de dos acciones coincidentes —de la intuición creadora del artista y de la intuición receptiva de la masa popular—, entonces el análisis de las correspondientes obras de arte nos proporcionará datos no solamente sobre la individualidad del artista sino también sobre la sensibilidad y las creencias de la masa popular.

Aplicando este criterio al estudio del arte cristiano, abrimos un camino que nos permite penetrar en la intimidad de la vida espiritual de los cristianos y observar cómo y de qué manera la evolución de los dogmas se reflejaba en las creencias populares, y se fijaban éstas en las obras de arte.

Refiriéndonos al caso particular del sacramento de la eucaristía, encontramos en la historia del arte una copiosa documentación, que nos enseña lo que inspiraba el sacramento, por un lado, a la imaginación del artista, y por el otro al sentimiento popular.

El dogma eucarístico siempre y en todas partes es uno e inmutable; pero estando compuesto de varios elementos se pre-



A. - Fresco « Fractio Panis » de la *Capella greca*; Wilpert, Tav. 15, 1.



B. - Escena de consagración. Publicado por de Rossi, reproducido en *Dict. de Théol. Cath.*, t. 5, 1.^a p., fig. 4.



C. - Fresco del cementerio de SS. Pedro y Marcelino; *Wilpert*, Tav. 57.



Fresco de la cripta de Lucina; Hilpert, Tav. 27, 1 y 28.

senta bajo distintos aspectos. Los creyentes, aún profesando devotamente la fórmula global del dogma, no se fijaban con la misma intensidad emocional en todas sus facetas. Una les impresionaba más que otra y a ésta la ponían en la delantera y en la plena luz; otras perdían el relieve, relegadas al segundo plano.

El sacramento de la eucaristía estudiado en los monumentos del arte a través de su historia, revela esta multiplicidad de los aspectos del dogma; tratándose del arte antiguo cristiano de los primeros seis siglos y ante todo del arte de las catacumbas, encontramos en sus monumentos las huellas inconfundibles de la evolución del dogma eucarístico, tal como la conocemos de los escritos de los Santos Padres de la Tradición.

*

El arte aprovecha el motivo eucarístico de dos maneras: primero, como representación artística del misterio y de la doctrina, exposición del concepto en su contenido intrínseco, y luego tomándolo circunstancialmente como tema central o accesorio de la composición.

La antigüedad cristiana daba preferencia a la primera manera; desde la Edad Media, a lo largo de todo el Renacimiento hasta los tiempos modernos tomó el ascendiente en el arte y acabó por dominarlo la segunda. Y recién en estos últimos tiempos, con el interés que se había despertado hacia el arte primitivo cristiano, se advierten los síntomas que parecen anunciar la tendencia de la vuelta a la manera antigua.

En las dos maneras señaladas descubrimos algo mucho más importante que las características técnicas; se expresa en ellas el sentir del alma colectiva. Cotejándolas, advertimos la enorme diferencia que existe entre ellas: en el período primitivo el artista no es más que un instrumento por medio del cual la masa anónima de los fieles expresa sus sentimientos; algo distinto sucede en las épocas siguientes, la medieval y la renacentista: en los monumentos de su arte empieza a dejarse sentir la personalidad del artista que poco a poco se impone a la masa, convirtiéndose el artista, con el correr del tiempo, del humildísimo servidor de ésta en su maestro y señor.

Estas dos tan diferentes maneras de resolver el problema de la representación artística de los motivos eucarísticos, obligan a tratarlas por separado, ya que se manifiestan en ellas fenómenos psíquicos y espirituales de caracteres fundamentalmente distintos.

Individualizamos dos períodos, separados por un largo intervalo. El primero abarca los seis siglos iniciales del cristianismo; el segundo tiene su comienzo en el Renacimiento y se prolonga hasta nuestros días. Sólo en estos dos períodos la eucaristía figura entre los motivos artísticos de preferencia; los ocho siglos intermedios no le asignan en el arte ningún lugar prominente.

En el primer período domina por completo el colectivismo, en el segundo conquista la supremacía el individualismo. En el primero el arte cumple antes que nada una función social y es sólo accesoriamente el efecto de una acción individual; en el segundo al revés, el arte es ante todo un fenómeno personal y en cuanto a su función social ésta ya no es más que un agregado a la primera.

*

En el presente trabajo nos circunscribimos al estudio del *simbolismo* eucarístico en el arte, lo que vale decir que nos dedicaremos a estudiar no las peculiaridades de las formas interpretativas que caracterizan tales o cuales monumentos, sino únicamente el contenido conceptual de sus composiciones.

Sin embargo no estará demás decir algunas palabras sobre las formas interpretativas en cuya evolución histórica encontramos los elementos de juicio que nos permitan comprender mejor el funcionamiento íntimo del mecanismo del arte cristiano.

Nace el cristianismo en medio de un materialismo crudo, en el momento en que su tensión se acerca al punto crítico.

El arte pagano dominado por la corriente *helenística*, manifiesta en el realismo de sus formas interpretativas ese estado del siglo.

El arte cristiano, cuyos centros de irradiación se hallan en las colonias griegas de Antioquía, Efeso y Alejandría, no se aparta de las formas paganas, las asimila, expresando en ellas conceptos nuevos, dándoles un nuevo sentido, infundiéndoles una nueva vida.

Los artistas griegos transplantan a Roma el arte helenístico, y los artífices de Antioquía, Efeso y Alejandría son quienes ejecutan las obras decorativas de las catacumbas con arreglo a las formas y los cánones clásicos.

El arte de las catacumbas sólo en su simbolismo es cristiano, sus formas todavía siguen siendo paganas. La composición libre, no sujeta a los dictados del marco, el ordenamiento de los elementos y sus proporciones inspiradas en los modelos sacados directamente de la Naturaleza, y, como ejemplo, Cristo representado en la figura de un manecbo imberbe, de cabellera corta y rizada, con el típico perfil y ojos griegos —he aquí las características de un arte sometido a las normas helenísticas del realismo.

El verdadero arte cristiano, lavado de las formas paganas, surge en la época de Constantino cuando la invención de la Santa Cruz induce al Emperador a dotar a Jerusalén de magníficos templos. Su construcción será confiada a los artistas sirios, que durante los siglos IV, V y VI levantarán en la Tierra Santa un gran número de edificios en cuya arquitectura y decorado aparecerán las formas de un arte nuevo.

La composición cerrada dentro del marco que determina su disposición y sus proporciones, el abandono radical de las fuentes de inspiración realista, y la admisión decidida de las de inspiración espiritual, y, como una de las expresiones típicas de este arte, Cristo representado como el hombre de edad madura, con barba y pelo largo —estos son los rasgos salientes de un nuevo arte cristiano, el arte siríaco que naciera en las tierras y dentro del ambiente en que vivía el propio Salvador y en que se forjó durante los primeros siglos la genuina espiritualidad cristiana.

El arte siríaco fecundó el helenístico de la nueva y flamante capital del Imperio —Constantinopla—, dando origen al arte que se designa con el nombre, impreciso y por muchos objetado, de bizantino. De la combinación del mismo arte siríaco con el carlovingio en el Imperio de Occidente, nació el arte románico.

El Renacimiento señala la vuelta del arte cristiano a los modelos griegos. Los últimos años de los tiempos modernos denotan la tendencia bien marcada de inspirarlo en los modelos siríacos. En el primer caso se enseñoreó del arte cristiano el realismo de las formas; en el segundo se advierte la evolución tendiente a darle la dirección por el cauce espiritualista.

EL CLIMA ESPIRITUAL DEL SIMBOLISMO ANTIGUO CRISTIANO

Pasando al tema específico del simbolismo eucarístico, tomaremos nota de que el realismo y el espiritualismo de las formas interpretativas que iba sucediéndose alternativamente en el arte cristiano, aunque vinculado estrechamente con la composición artística de las obras, no tuvo influencia sobre el contenido conceptual de las mismas, o sea sobre su simbolismo.

Es una creación maravillosa el cristianismo, que supo elevar al hombre a Dios sin despojarlo de su humanidad, que logró divinizar la vida sin deshumanizarla y humanizar la religión sin desespiritualizarla, sin afectar en lo más mínimo su espiritualidad.

Y, lógicamente, lo que en la cristiandad parece más digno de admiración es este su doble carácter humano y divino, es el fenómeno asombroso de sincronización perfecta de dos aspectos de una misma vida que a un mismo tiempo se desenvuelve en dos planos distintos.

En la vida de la comunidad cristiana hubo una sola realidad: la que regía la vida del alma; pero en esta única realidad se producía el milagro de la simbiosis de dos realidades —de la material y la espiritual, de la humana y la divina.

La atmósfera de santidad que envolvía a la comunidad cristiana, la sumergía en una realidad en que el mundo sobrenatural, sin enajenar los derechos del material, ni desacatar sus leyes, gobernaba las almas y dictaba las normas a la vida total de la comunidad.

En las almas santificadas se perdía la noción de los límites entre lo humano y lo divino, porque esas mismas almas constituían los hitos fronterizos entre las dos esferas.

Los símbolos, las alegorías y las metáforas de las Sagradas Escrituras, eran en la religión viva cosas vivas, y entraban en la realidad de la vida de la comunidad cristiana como sus esenciales elementos constitutivos.



La vida de los cristianos se iniciaba y transcurría toda íntegra entre los sagrados misterios. Y ellos sentían tanto en estos misterios la realidad sobrenatural, que a trasluz de ella la realidad inmediata, la sensible, antojábaseles como iluminada desde

adentro, irradiando una luz que permanecía invisible para los que tenían tapados los ojos del alma.

Al ser incorporados los nuevos adeptos en la comunidad, se producía *verdaderamente* en ellos una profunda y radical transformación interior. Con el bautismo ellos *verdaderamente* renacían para una nueva vida, y con la confirmación *verdaderamente* se iniciaban en ella.

En todos estos actos religiosos lo simbólico no se hallaba reducido a los gestos y las fórmulas meramente recordatorias, sino que significaba la verificación del misterio, cuya manifestación directa percibía el mismo sujeto en el fondo de su alma, sintiendo con todo su realismo sobrenatural el cfluio de la gracia.

El acto del bautismo era como un boleto de entrada a un maravilloso auto sacramental; lo recibía todo el que lo solicitara; el profesar la fe era su precio. Y luego, antes de franquear los mágicos portones, se debía pasar por la prueba de control; los cristianos conseguían vistobueno con la imposición de las manos y en este acto se cumplía para ellos el misterio de la *confirmación*, en cuya virtud recibían sus almas, limpias y purificadas, la infusión del Espíritu Santo.

Y era entonces cuando se les daba paso franco al recinto sacrosanto, y se abría ante ellos un mundo de maravillas; caía la ceguera de sus ojos que recobraban la vista del espíritu, y extasiados contemplaban el fondo íntimo de las cosas, y en sus oídos repercutían los ecos lejanos de las armonías del orden universal, llenándolos con dulces acordes.

Y lo más maravilloso estribaba en el hecho de que el teatro era el templo de Dios y al templo de Dios lo llevaban dentro de sí mismos en sus almas, y así, dondequiera que se encontrasen, la divina función seguía en ellos su curso.

Renacidos y enteramente transformados vivían una vida completamente nueva en la fusión de las dos realidades. Y con ello toda la vida de la comunidad cristiana estaba dominada por esta nueva realidad unificada. Y, como consecuencia lógica, allí no hubo dos modos de mirar el mundo, de pensar, de interpretar, de juzgar, ni dos formas de lenguaje, sino un solo modo de concebir ideas y un solo lenguaje para expresarlas— el modo y el lenguaje en el que lo espiritual se fundía con lo material.

Los fieles de la comunidad cristiana pasaban por la vida de este mundo como peregrinos venidos del otro, con la morriña en el alma y la nostalgia profunda por la patria divina, que agudizaba sus facultades perceptivas y les permitía descubrir debajo de las engañosas apariencias de la realidad física su fondo íntimo, y en este lo único que había en ella de verdadero y esencial.

Para ellos tenía la existencia real lo invisible, que polarizaba sus añoranzas, y en todo lo que percibían sus cinco sentidos vislumbraban los reflejos del mundo soñado de sus anhelos.

La Naturaleza se había desdoblado ante la mirada del alma; en las cosas sensibles se dejaba columbrar debajo del aparente, un sentido oculto, que respondía a una realidad en que las ideas tenían vida propia; y así las cosas sensibles se trocaban en los símbolos de las ideas, que vinieron a constituir la segunda naturaleza del mundo de los sentidos.

Abiertos los ojos del alma llenábanse gozosos con la visión de los esplendores de la intimidad de la creación divina; el mundo se convertía en un inmenso libro sagrado, cuyos signos estaban constituídos de aquellos símbolos, y que formaban en su conjunto un lenguaje maravilloso que aquellas almas sencillas, cándidas y santas entendían directamente y directamente captaban su sentido, y el que nosotros, con nuestra mentalidad materializada, tenemos que *interpretar* para llegar a comprenderlo.

Llamamos simbólico aquel lenguaje, porque para nuestro uso tenemos dos —uno, de gala, para las necesidades del espíritu y otro, corriente, para los negocios del mundo—; no los confundimos ni mezclamos, los empleamos por separado. Pero los fieles de aquella comunidad cristiana tenían un solo lenguaje, el de gala, que les servía «para todo andar», y lo tomaban tal cual era, con la sinceridad de las almas puras, que por dondequiera posaban su mirada descubrían las maravillas de la creación divina, percibían las cosas sensibles y admiraban en ellas la mano maestra de Dios y su pensamiento, y así las obras del divino Artífice les hablaban de los misterios del Creador que contenían.

Las cosas en aquel lenguaje mudo significaban lo mismo que las palabras en el hablado. El cordero, equivalía al nombre de Cristo y a su naturaleza divina; el pez, expresaba su naturaleza

humana; el pan, o cesto lleno de panes, la carne del Señor, la eucaristía; la paloma con las alas desplegadas, el Espíritu Santo.

Pero sea cual fuere la cosa —cordero, pez, pan, paloma o cualquiera de los innumerables elementos de aquel vocabulario—, siempre y en todas partes, en el mercado o en la Iglesia, en la cocina o en el altar, significaban no solamente símbolos sagrados, sino también cosas sagradas por el contenido espiritual que se vinculaba con el objeto mismo o con su representación. La realidad estaba en el sentido del símbolo, esa realidad oculta y verdadera; y la realidad sensible no era más que la sombra de aquella. Existía únicamente la diferencia en los medios de expresión: unos eran los símbolos pintados, dibujados, tallados; otros hablados o cantados, y otros las cosas mismas, cuyo realismo físico se borraba ante la mirada del alma.

Entre aquella gente y en aquel clima espiritual hubiera sido una blasfemia el estampar la figura del pez en una lata de sardinas, o colgar una enseña en forma de pan a la entrada de una panadería, o pintar un corderito en la vidriera de una carnicería, porque un pan, un pez, un cordero eran sólo accidentalmente lo que eran, y esencialmente lo que representaban espiritualmente: Cristo y sus atributos.

Las palabras y las imágenes valían por este su significado profundo y oculto.

*

La unidad entre los cristianos, expresada en la unidad de la Iglesia naciente, fué lo que absorbía toda la atención de los Santos Padres y en lo que se concentraba su mayor esfuerzo.

La evolución de la doctrina tomó el rumbo que le había impuesto esa constante preocupación, proyectando la luz sobre aquellos dogmas, que, en mayor o menor escala, contribuyeran directamente a la creación y a la vigorización de la unidad cristiana.

Para la gran masa de los fieles de la comunidad cristiana la doctrina de Cristo no se diluía en las especulaciones teológicas, sino que se condensaba en unas pocas verdades sencillas y fáciles para asimilar. Entre ellas se destacaban con precisión y claridad los tres dogmas fundamentales: los de la Encarnación, de la Redención y de la Trinidad.

Y son, justamente, estos tres dogmas los que se hallan en la base de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, la que constituye el armazón del nuevo orden espiritual cristiano, y que le comunica la cohesión y unidad.

Los Padres Apostólicos y todos los Santos Padres de la Tradición exhortaban a la unidad a la familia cristiana, combatiendo contra los fautores de la desunión y los sembradores de las discordias.

Enseñaban, pues, la verdadera y sana doctrina, refutando los errores, y al hacerlo explicaban los esenciales dogmas de la Encarnación y de la Trinidad de tal manera, que siempre desembocaban en la doctrina central, la del cuerpo místico de Cristo, que a su vez conducía al dogma de la unidad sobrenatural de los cristianos en la Iglesia y de la Iglesia en Cristo.

Los Santos Padres de la Tradición insistían en sus enseñanzas ante todo en la realidad de la vida sobrenatural y la realidad de los dogmas que la determinan. San Hilario y San Cirilo de Alejandría van tan lejos, que no vacilan en afirmar que nuestra unidad en Dios y en Cristo, que opera Cristo, es absolutamente real; *unitas naturalis* para el primero, ἕνωσις φυσική para el segundo, ambos términos equivalentes.

La comunidad cristiana seguía devotamente las enseñanzas de sus maestros, profesando la fe en la realidad del cuerpo místico de Cristo y de nuestra unión con Dios en el mismo; adaptó, pues, su vida íntegra a esta realidad, adhiriéndose a Cristo en su cuerpo místico, viviendo en él y llegando a construir sobre el la *cristiandad*.

Siempre existían en este mundo comunidades humanas unidas por medio de algunos lazos interiores o exteriores, pero estos lazos nunca pasaban de ser exclusivamente emocionales o racionales, graduados en la escala entre el interés y el miedo. Ni aun los lazos religiosos quedaban excluidos de la regla, ya que estaban formados del miedo a la ira de los dioses o de Dios, y del deseo de beneficiarse con sus favores. Y tampoco el amor a la patria era de orden superior, ni era amor puro, porque su fuerza estribaba en el odio al extranjero, *hostis*, que era sinónimo del enemigo; así, pues, todo el que no formaba parte de tal o cual comunidad fué para sus componentes un extranjero y por lo tanto un enemigo, y como tal odiado.

La comunidad cristiana aparece en el escenario del mundo como un fenómeno social y religioso sin precedentes y absolutamente nuevo. El vínculo que opera la unión en ella es de carácter sobrenatural, y a este vínculo sobrenatural se debe la purificación y sublimación de los lazos emocionales y racionales que, por la ley natural, mantienen la unión en toda asociación humana.

La comunidad cristiana no fué, pues, una comunidad como cualquiera otra, sólo distinguiéndose por el grado superior en la práctica de la moral privada y pública; porque la comunidad cristiana además de ser una obra humana, fué una obra divina, fué una asociación que por conducto de Jesucristo, y por medio del Espíritu Santo persistió en una comunión sobrenatural con Dios, uniendo así a su constitución humana el carácter divino, concretado en el cuerpo místico de Cristo.

*

La vida sobrenatural de un cristiano y la vida sobrenatural de toda la comunidad cristiana tenía su nudo de enlace con la vida humana de los mismos en el misterio de la *eucaristía*.

El término no traduce con claridad las antiguas formas litúrgicas del sacramento, ya que es posterior en varios siglos a la institución de éste y significa en griego la acción de gracias; los latinos en sus liturgias empleaban indistintamente el nombre de *eucharistia*, derivado del griego, o su equivalente latino, *gratiarum actio*.

Sin embargo, primitivamente, lo que llegó luego a llamarse eucaristía, llevaba varios otros nombres, como, por ejemplo: *coena*, *coena Dominica* o *mensa Domini*, *sacrificium*, *oblatio*, *fractio*, *fractio panis*, *anaphora*, *agape* y muchos otros.

Todas estas designaciones expresaban el sentido litúrgico del sacramento, que se administraba en un acto público de gran solemnidad, uno de los más sagrados en la Iglesia naciente y de los más importantes en la vida de la comunidad cristiana.

En este acto cada uno de los fieles se unía a Cristo comiendo su carne y bebiendo su sangre, pero lo hacía en compañía de los demás miembros de la comunidad; de aquí dos rasgos esenciales del misterio: su carácter « individual » y a un mismo tiempo « comunal ».

En lo individual la eucaristía constituye un principio de vida sobrenatural y un medio para reforzar los lazos que unen al hombre a Dios en el cuerpo místico de Cristo.

Y subsidiariamente se pone de manifiesto el efecto « comunal » de la eucaristía, ya que la unión de los hombres con Dios en el cuerpo místico de Cristo significa también la unión en el mismo entre ellos mismos.

Y, precisamente, este carácter « comunal » de la eucaristía, aunque accesorio en lo tocante a la constitución sobrenatural del misterio, reviste particular importancia en cuanto a sus consecuencias prácticas para la vida de la comunidad cristiana, para la consolidación de la sociedad en general y para la constitución de la cristiandad.

Sería absurdo, tratándose de la unidad de los fieles, asignar a la eucaristía sólo el carácter de un simple símbolo de esta unión.

Nunca y por nadie se ponía en duda el valor sobrenatural del misterio en relación al individuo. Pero he aquí que en la liturgia que lo acompaña, aparece un factor que comunica al misterio un valor complementario, el humano, y bajo este aspecto la eucaristía venía cumpliendo en la comunidad cristiana una importantísima función de orden psicológico y, por derivación, social.

En síntesis, se verifica en la eucaristía la más perfecta fusión de dos realidades, en las que transcurre la vida cristiana, de la divina y de la humana, y en esta última se muestra la eucaristía como el vínculo « visible » de unión en la comunidad cristiana, puesto que, según lo quiere la liturgia, la « fracción del pan » es un acto colectivo, practicado periódicamente en las asambleas de la comunidad con asistencia de todos sus miembros.

En este sentido la importancia de la eucaristía será mayor todavía si se la estima en correlación con el funcionamiento del cuerpo místico de Cristo.

Y aquí pisamos el terreno puramente espiritual, iluminado por la luz sobrenatural. La vida en el cuerpo místico de Cristo significa la vida en la gracia divina; recibe la infusión de la gracia sólo el que la merezca; la merece el que tenga el alma limpia de pecados; y esta es también la condición para ser digno

de tener su parte en la « fracción del pan » o sea de recibir la sagrada comunión.

Por consiguiente la participación en la « refacción del Señor » puede considerarse como un signo exterior que revela la aptitud moral del individuo para recibir la eucaristía, entrar en el estado de gracia y formar parte del cuerpo místico de Cristo; y, como la comunidad cristiana tiene su vida en éste y de éste, y su robustez depende de la participación *efectiva* en él de todos sus miembros, viene a desempeñar la eucaristía en este caso frente a ellos el papel de un discreto medio de control a la vez que de coerción moral en pro del bien común y de la verdadera unión en Cristo.

A este efecto social de la eucaristía se suma el psicológico que coopera activamente a la formación en el alma de los miembros de la colectividad de los factores afectivos y mentales tendientes a proteger y fortalecer los lazos visibles de unión entre ellos. Los abrazos fraternales en los actos de la comunión eucarística, que relata San Justino; ósculo de paz que se daba en la misma circunstancia, según lo refiere Tertuliano; la nivelación social prácticamente demostrada en el hecho de la más perfecta igualdad en la mesa del Señor, a la que todos tenían acceso con igual derecho y en la que todos recibían absolutamente igual ración del alimento divino, y, en fin, la limosna, que era de rigor en esta oportunidad, contribuían poderosamente a crear en las reuniones eucarísticas y en la misma comunidad cristiana un ambiente de concordia y de paz en su aspecto humano, un ambiente en cuyas condiciones la infusión de la gracia en todos los individuos convertía la comunidad misma en el receptáculo de la gracia, comunicándole la vida sobrenatural afirmada en el cuerpo místico de Cristo.

EL SIMBOLISMO EUCARÍSTICO EN EL ARTE ANTIGUO CRISTIANO

Todas estas largas disquisiciones de carácter general son absolutamente necesarias para comprender la particularidad del arte primitivo cristiano y captar el sentido profundo de su simbolismo eucarístico.

El cristianismo en la fase inicial de su formación concentraba la atención de los fieles en la asimilación de los dogmas de la religión naciente.

El arte de la época ofrece innumerables pruebas de ello. Los motivos temáticos de la inmensa mayoría de sus obras se relacionan con los elementos fundamentales de la fe.

Los artistas se inspiran en ellos y articulan una especie de catecismo plástico, en que ciertas verdades más impresionantes suelen interpretarse y reproducirse hasta lo infinito. Entre todos estos temas uno de los más predilectos es el del sacramento de la eucaristía.

Los monumentos y ante todo los de las catacumbas, nos señalan ampliamente el lugar que ocupaba la eucaristía en la vida de la comunidad cristiana, y en ellos, con mayor nitidez que en los escritos de los Padres Apostólicos, se percibe el reflejo del sentir de la masa popular respecto al misterio.

Fué infinita la variedad de los motivos simbólicos que aprovechaban los artistas para fijar en las formas plásticas la interpretación circunstancial del misterio. Los encontramos esparcidos por todas partes, en los frescos, mosaicos, bajorrelieves y en los simples elementos decorativos, ora como temas centrales, ora como accesorios en un sinnúmero de obras.

Pero sea cual fuere el motivo eucarístico particular de cada obra, se nota en todos ellos la tendencia común de representar el valor funcional y dinámico del sacramento, su acción operativa en las almas de los fieles y en la comunidad cristiana.

Los artistas se empeñan en representar el propio sacramento en su faz teológica, recurren, pues, a los símbolos y disponen los elementos de sus composiciones de tal manera que se manifieste con claridad su sentido oculto y sobrenatural.

Por eso no se limitan generalmente a reproducir el símbolo eucarístico suelto, sino siempre tratan de asociarlo con algún otro símbolo, con el de otros misterios o de dogmas, o de conceptos teológicos; y, precisamente, gracias a estas asociaciones se comunica al símbolo propiamente eucarístico la vida y el movimiento, se le da una expresión dinámica.

El dinamismo del sacramento se hace evidente, cuando se considere la eucaristía como el instrumento destinado a unir al

hombre en el cuerpo místico de Cristo con Dios y con todos sus prójimos.

Este es el tema central que enfoca el simbolismo eucarístico del arte antiguo cristiano, empeñado en acentuar la función « comunal » de la eucaristía, su acción unitiva en el seno de la comunidad cristiana.

*

Desde los comienzos del siglo II° encontramos en los monumentos, con frecuencia, la eucaristía simbolizada en su aspecto litúrgico de « *fractio panis* », « *mensa Domini* », o « *ágape* ».

Generalmente se ven estas composiciones en las pinturas murales de factura y exposición simbólica bastante compleja.

A una amplia mesa se hallan sentados en semicírculo, o bien acostados a la usanza romana, varios personajes que, evidentemente, se aprestan para dar principio al solemne acto de la « *fracción del pan* » eucarístico.

El motivo temático es típicamente « comunal », ya que el acto se verifica entre los fieles reunidos en la « mesa del Señor » en una especie de lunch de confraternidad. La eucaristía aparece, pues, en estas composiciones como el vínculo de la unión fraternal entre los cristianos.

El número de los comensales no es cosa de casualidad; los hay siempre siete a la mesa; el carácter sagrado de este número simboliza el conjunto de los fieles, la totalidad de los seguidores de Cristo. Se conoce una sola excepción de esta regla: en un fresco del siglo IV (en el « Hipogeo anónimo de la Vía Latina » reproducido por Wilpert) se cuentan doce personas en la escena de « *fractio panis* ».

El simbolismo del acto eucarístico queda ampliado y reforzado por la inclusión de los símbolos adicionales en el cuadro, relativos a los milagros de la multiplicación de los panes y los peces (Mat., XIV, 15 sq.; Juan, VI, I, sq.).

Al pie de la mesa o a sus lados se ven, pues, varios canastos llenos de panes y encima de ella algunos peces. Canastos son generalmente siete y los peces dos, puestos en uno o dos platos. Tanto los panes como los peces no solamente rememoran el milagro producido por Cristo, sino que simbolizan a un mismo tiempo la humanidad, la « verdadera carne », del Señor.

Y aún el mismo milagro de la multiplicación de los panes y los peces recibe en este caso un significado simbólico nuevo, directamente asociado con el dogma eucarístico.

En esta interpretación la eucaristía se presenta ante los ojos de los fieles no como un asunto privado entre el hombre y Dios, sino como un importantísimo acto colectivo, en que Dios por intermedio de Cristo permite unirse con él a la multitud, a la comunidad cristiana toda íntegra.

El fresco más antiguo (según la afirmación de Wilpert), en cuya composición se combinan los elementos simbólicos arriba enumerados, es el descubierto en la *Capella greca* del cementerio de Santa Priscila, y conocido bajo el nombre de *Fractio Panis*, pintura que data del principio del siglo II [Lámina I, A].

Siete comensales asisten en la reunión, entre ellos una dama que lleva el velo. Seis ocupan el semicircular *lectus triclinaris*, y el séptimo está sentado en un escabel bajo, con los pies que aparecen puestos, por un error de perspectiva, sobre la mesa. Este personaje preside la comida, bendiciendo con la mano un cáliz y dos platos, uno con los panes y otro con los peces; de ambos lados de la mesa se hallan alineados los cestos llenos de panes, tres en un extremo y cuatro en el otro.

Muy parecido al descripto, es el fresco de los fines del siglo II, que se encuentra en las catacumbas de San Calixto. A diferencia del primero figuran en este diez canastos simbólicos en lugar de los siete.

En las mismas catacumbas de San Calixto, en la cámara llamada «de los Sacramentos A³» encontramos una notable variante de la escena eucarística de este tipo. La pintura mural que data de la segunda mitad del siglo II, está compuesta de tres partes separadas que forman una especie de tríptico. En la parte central se ven reunidas siete personas en el ágape fraternal, cuyo carácter eucarístico acreditan ocho cestos de panes colocados, esta vez, frente a la mesa y dos platos de peces encima de ella. Es el cuadro típico para este género de composiciones [Lámina I, B].

La originalidad de la obra está en otras dos pinturas de dimensiones menores que acompañan a la principal de los dos lados, y le sirven de suplemento y comentario. La de izquierda representa el acto de consagración, en que un hombre con la

mano extendida bendice los panes y los peces colocados sobre un trípode-altar, del otro lado del cual se ve la figura del « orante », tan frecuente en la policromía de las catacumbas; el cuadro de la derecha evoca el sacrificio de Abrahán.

La escena eucarística se desarrolla a veces entre personajes distintos de los mencionados y entones el lugar de los simples fieles lo ocupan en ella los propios discípulos de Cristo.

En este caso veremos, pues, a los siete discípulos reunidos a la orilla del lago, disponiéndose a empezar la comida, así como lo reproduce la pintura mural del cubículo A² en San Calixto, que data, con pocos años de diferencia, de la misma época que el fresco « *Fractio Panis* ». Sabemos que los personajes son realmente los discípulos, porque están desnudos desde la cintura para arriba, lo que demuestra su ealidad de pescadores, ya que a los siete que simbolizan la multitud de los fieles siempre se los pinta completamente vestidos.

El simbolismo eucarístico de esta escena, lo niegan algunos autores como, por ejemplo, *Dom Leclercq*; sin embargo, *Dölger* en su monumental obra *IXΘΥC* lo admite decididamente, basándose en algunos textos de San Agustín y del autor del tratado « *De promissionibus et praedicationibus Dei* », ya que según San Juan (XXI, 1-sq.) la comida de los siete que siguió a la pesca milagrosa, se componía de un solo pez y de un solo pan.

Para terminar con el motivo de las *reuniones* como símbolo eucarístico, mencionaremos la representación de la última cena, la que fácilmente se distingue de otras reuniones eucarísticas por la presencia en ella de Cristo, señalado, con el nimbo cruzado, en compañía de sus doce Apóstoles. El tema puramente histórico-doctrinario, en este caso el de la institución de la eucaristía, como espeulativo y recordatorio no impresionaba la imaginación de los primitivos cristianos, habiendo dejado en el arte contados ejemplos de su utilización.

*

La paulatina espiritualización de todo el ambiente cristiano no dejó de imprimir profundas huellas en la producción artística de la época. El realismo en que se inspiraban los ejecutores de las primeras obras no satisfacía más los gustos de las gene-

raiciones posteriores. No se había llegado todavía a la espiritualización de las formas interpretativas, pero, por lo menos, ya se inició el proceso de eliminación de los elementos realistas de la composición.

Nos damos cuenta cabal de este proceso al observar la evolución de los conceptos teológicos en que se alimentaba el simbolismo eucarístico.

Se hace evidente en las obras del arte cristiano el estrecho vínculo entre el dogma eucarístico y la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Desde el tercer cuarto del siglo II y en todo el curso del III, se hallaban empeñados los Padres griegos en asentar esta doctrina en los sólidos cimientos teológicos. No es de extrañar que en el arte, cuya difusión estaba a cargo de los artistas griegos, se reflejaba fielmente esta corriente doctrinaria.

Los Padres Apostólicos, sin dedicar el lugar preferente a la dilucidación de la doctrina, extraían de ella y predicaban la enseñanza práctica de mayor utilidad para su tiempo: la de la concordia y unidad en la comunidad cristiana. Recomendaban, pues, con suma insistencia frecuentes reuniones entre los fieles y los ágapes eucarísticos; y, justamente, eran estas reuniones las que reproducían en sus obras los artistas, para ilustrar con ellos el símbolo del sacramento eucarístico.

Los Padres Apostólicos, guiados por su fino e infalible sentido de la realidad, esforzabanse por crear al cuerpo místico de Cristo su correspondiente cuerpo humano, concretado bajo el aspecto jurídico-social en la *Iglesia visible*. La vinculación del dogma eucarístico con la representación de las reuniones fraternales en los respectivos cuadros simbólicos, respondía a esta tendencia.

Desde los fines del siglo II y en el curso de los siguientes el pensamiento de los Santos Padres toma otro rumbo.

Empezando por San Ireneo, y luego siguiendo por los escritos de los maestros de la Didascalia (Orígenes y San Clemente Alejandrino), por las obras de San Atanasio, San Hilario, San Gregorio Nazianzeno y su tocayo Niseno, San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría, vienen perfilándose y elaborando las enseñanzas nuevas, tendientes no tanto a coger los frutos inmediatos y prácticos de la doctrina del cuerpo místico de Cristo,

como, más bien, a penetrar en su fondo íntimo, descubrir su mecanismo operativo.

Establece la doctrina ante todo que la unión entre los hombres en el cuerpo místico de Cristo es una unión invisible y sobrenatural, y además, lo que tiene mucho mayor importancia, que todos los cristianos, según las palabras de San Atanasio, al entrar a formar parte del cuerpo místico de Cristo, por este mismo hecho quedan revestidos de Cristo y divinizados.

A la luz de estas enseñanzas el realismo de los ágapes eucarísticos representados en los frescos, pareció absolutamente inadecuado y fuera de su lugar, ya que la reunión de unas cuantas personas reales, de carne y huesos, difícilmente podía ser tomada por el símbolo de los espíritus purificados y divinizados, unidos entre ellos por los lazos sobrenaturales. Y fué, precisamente, esto lo que debía representar el simbolismo eucarístico. Lógicamente, pues, con el siglo III no aparecen más en los muros de las catacumbas las representaciones de aquellas comidas simbólicas, que siglo atrás estaban tan en boga.

Se buscan desde entonces los motivos simbólicos más apropiados para representar el espiritualismo de los actos eucarísticos, sin dejar de manifestar, en todo caso, el carácter unitivo y gremial de su acción.

Esta seguirá siendo representada por el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, pero ahora ya no habrá comensales en el escenario, su lugar lo ocupará Cristo, tocando con la mano, o con la varilla de taumaturgo uno de los cestos que se hallan a sus pies o a su lado, con lo que producía el milagro.

En el siglo IV aparece una variante nueva del mismo tema, que con frecuencia se halla representada en los bajorrelieves de los sarcófagos. La composición comprende a Cristo y a los Apóstoles; éstos presentan al Maestro los panes y los peces para que Él los bendiga, y que, multiplicados, llevarán afuera para distribuirlos entre las multitudes.

*

También el milagro de Caná no pudo menos de llamar la atención de los cristianos por la afinidad entre la mutación del agua en vino y la del vino en la sangre del Señor. Se citan por los eruditos los textos de San Cipriano, San Cirilo de Jerusalén

y de San Ambrosio que autorizan atribuir al milagro el sentido simbólico de la transubstanciación eucarística. Desde el siglo III, queda incluido en el ciclo decorativo este nuevo símbolo, que se reproduce en numerosos monumentos y cuya interpretación no deja lugar a dudas.

En los frescos más antiguos y especialmente en el existente en una de las cámaras del cementerio de S. S. Pedro y Marcelino, reproducidos por Wilpert, y que data del principio del siglo III, observamos la transición a esta nueva modalidad en la representación del símbolo eucarístico [Lámina I, c].

El fondo del cuadro ocupa la escena igual a la consabida y típica del ágape; pero ya faltan en ella las hileras de cestos con los panes y los platos con los peces. En su lugar vemos, en el primer plano, a Cristo de pie al lado de seis tinajas que Él toca una a una con la varilla mágica, mudando en ella el agua en vino. Del lado opuesto del cuadro hace juego a la figura de Cristo la de un esclavo que sostiene en las dos manos una fuente cubierta con un paño.

La tendencia del nuevo simbolismo es clara. Los comensales ya no son ahora más que los mudos testigos de un acto que precede al de la posterior divinización eucarística de ellos mismos. Cristo en persona y, por consiguiente, revestido de su doble naturaleza prepara la incorporación de los fieles en su propio cuerpo místico. La comida de éstos, ya no estará compuesta de los elementos físicos, será una comida sobrenatural; no la podemos ver, ya que el velo del misterio la cubre ante los ojos humanos, en el plato que lleva el esclavo.

Con la evolución del dogma eucarístico y de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, viene produciéndose la gradual desmaterialización del simbolismo eucarístico en el arte.

En lo sucesivo se prescindirá de representar la escena de las bodas de Caná con la asistencia de la multitud. Lo esencial del suceso está en el milagro de la mutación del agua en vino, y no en el festejo de las bodas. Para simbolizar el milagro bastará con representar a Cristo bendiciendo las tinajas, cuyo número varía de siete a tres, según las exigencias de la composición y el antojo del artista.

A veces veremos a Cristo en esta escena acompañado de dos o tres personas de carácter generalmente no identificado; no

faltarán también los casos en que aparecerá solo. Este tema simbólico tendrá mucha aceptación durante largo tiempo y quedará aprovechado hasta en los monumentos que datan del siglo VII. Merece mención una tableta de marfil de esa época, primorosamente tallada y proveniente de Rávena. *Bandini*, citado por *P. Leclercq*, le dedicó una monografía. Se trata de una obra de ma-



Fig. 1. — El Milagro de Caná; publicado por S. Bandini, reproducido en *Dict. d'Arch. Chr. et de Lit.* t. 2, p. II, fig. 1993.

nifiesta influencia bizantina, y por, consiguiente, con visibles reminiscencias helenísticas, lo que prueba la figura de Cristo imberbe y con pelo corto. Tiene puesto un *pallium* encima de la túnica, y lleva en la mano izquierda un bastón con la cruz griega en el extremo, bendiciendo con la otra las tinajas de forma elegante y ricamente adornadas. A su lado están presentes dos personajes, sirvientes o intendentes, uno de los cuales tiene en la mano una copa y el otro un libro [Fig. I].

Un proceso similar de la simplificación del simbolismo eucarístico o sea de la reducción de las correspondientes composiciones a sus elementos esenciales, lo observamos en el desarrollo del tema del milagro de la multiplicación de los panes y los peces.

Como en el caso de las bodas de Caná, lo que importa en este otro tema es el milagro que se produce. Para simbolizar el milagro es innecesaria la asistencia de la multitud. Vemos, pues, a Cristo solo en el papel de taumaturgo, produciendo el milagro.

Pero a fuerza de repetir la representación del acto simbólico, se va grabando en la imaginación de los fieles la asociación de la idea del milagro con la de los cestos llenos de panes, de los propios panes y de los peces.

Con el correr el tiempo, habiéndose arraigado esta asociación en la mente de la masa de los fieles, quedaría en adelante dispensando el artista de representarla plásticamente en sus obras, ya que para evocar el milagro sería suficiente indicar su efecto.

Desde este momento los enumerados atributos materiales del milagro se constituirán en su símbolo y, por ende, en el de la eucaristía.

*

Es sumamente significativa esta evolución, y uno de sus primeros eslabones lo encontramos en el famoso fresco descrito y reproducido por Wilpert, existente en la cripta de Lucina del cementerio de San Calixto y que data de las postrimerías del siglo II [Lámina II].

La parte central del fresco, completamente derruida, representaba, a no dudar, el ágape eucarístico. Dispuestos simétricamente de ambos lados de este cuadro se hallan pintadas dos casi idénticas figuras simbólicas. Cada una de ellas está compuesta de un pez y de un cesto delante de él [y no sobre su lomo, como equivocadamente se creía durante largo tiempo]. El cesto contiene los panes y el vino eucarístico, cuyo frasco se deja ver entre los mimbres del cesto. Cabe explicar que el frasco no se distingue claramente sino en la reproducción en colores, ya que su presencia denuncia el rojo de su contenido, que no puede ser advertido en una reproducción solo en negro.

El simbolismo de este fresco y muy especialmente el de las dos figuras laterales, constituye por sí solo una especie de tratado teológico, en que se expresa con sorprendente plasticidad la estrecha asociación entre el dogma eucarístico y la doctrina del cuerpo místico de Cristo.

El análisis pictórico de las dos figuras revela los siguientes detalles: en ambas los cestos son idénticos, pero los peces, aunque de la misma especie, se caracterizan por distintas posiciones y accesorios. Ambos están vivos, lo que fácilmente se deduce de su postura levantada, y ambos son de color verde; pero he aquí la diferencia: el del lado derecho del fresco tiene debajo de su cuerpo una franja verde y el de la izquierda una azul bordeada más abajo por una ancha línea parduzca. El primero parece moverse sobre un césped y el segundo emerger del agua de un arroyo; confirmaría esta deducción el hecho de que en los dos el vientre desaparece debajo de las respectivas franjas, como si fuera oculto en la hierba o sumergido en el agua. En cuanto al color verde de los peces no deja de llamar la atención por ser el único del arco iris que no entra en la coloración de las especies del género.

Ahora bien, todas estas consideraciones sumadas a la circunstancia evidente de que ambos peces están representados vivos y no muertos, al contrario de los que vemos en todos los cuadros que reproducen el milagro de la citada multiplicación, descartan en el caso presente el simbolismo de este milagro y sugieren un simbolismo distinto. ¿Cuál? Se nos ocurre una interpretación que sometemos al juicio del lector.

Ante todo cabe señalar que las dos figuras estudiadas parecen no tener el mismo significado simbólico. Nos autoriza a formular esta suposición la amplia flexibilidad del simbolismo cristiano. Se puede afirmar que ninguno de los símbolos manejados por los artistas cristianos tenía una sola acepción fija, todos la recibían en forma circunstancial de acuerdo con lo que dictaba la presencia de los símbolos yuxtapuestos. Así, por ejemplo, según lo que determinaban estos, una paloma podía simbolizar el Espíritu Santo o el alma de un simple fiel, un cordero o un pez —a Cristo o a cualesquiera de los fieles, con la diferencia de que el cordero representaba la naturaleza divina de Cristo, y por extensión, en los fieles —las almas divinizadas en Cristo, y un pez

—la naturaleza humana de Cristo, y en los fieles— simplemente el alma humana de los mismos.

Con estos antecedentes a la vista hagamos la composición del lugar: en el medallón central del fresco, estaba representada, seguramente y con todo su realismo, la escena tan común del ágape. Se había excluído de ella todo elemento sobrenatural; en cambio el fenómeno sobrenatural, concretado en el misterio eucarístico, quedó representado fuera de sus marcos en las dos figuras mencionadas.

La figura de la izquierda está destinada para prolongar el acto eucarístico y es como una introducción a la representación del misterio: el pez emergiendo del agua, es la imagen de la criatura regenerada luego de la inmersión bautismal. El verde de su cuerpo sugiere el simbolismo contenido en la hermeneutica de los colores. Su sentido sería análogo al del áncora; y en numerosos monumentos aparece el áncora en combinación no solamente con los peces sino además de estos con el símbolo eucarístico. Esta analogía sugiere la idea de que el color verde de ambos peces no es obra de casualidad sino un medio conciente para expresar una nota simbólica. La esperanza en la salud y la confianza en el reino de Dios, ocupaba un lugar muy importante en el pensamiento religioso de los primeros siglos. No será, pues, aventurado suponer que, en el caso que estudiamos, el artista quiso expresar que la criatura regenerada por el bautismo quedara revestida del privilegio sagrado que le concediera el derecho de tener confianza en la participación en el reino de los cielos.

Cómo conseguirla lo explica el cesto con los panes eucarísticos: uniéndonos con Cristo, y viviendo en él, junto con todos los hermanos en la fe.

Después de este prólogo, pasamos al acto litúrgico que se verifica en el ágape eucarístico y en que los asistentes *comerán la verdadera carne del Señor y beberán su verdadera sangre*. Y luego traslademos la mirada a la segunda figura simbólica, a la derecha del cuadro central.

En ella vemos el epílogo del acto. Seguiremos describiendo el secreto del símbolo, ahora en la sucesión inversa. Por medio de la comida eucarística contenida en el cesto, llega el cristiano a la unión con Cristo, al que representa este segundo pez, y se

adhiera a Él en su humanidad, y ya adherido a él se hace partícipe de su naturaleza divina, y divinizado se ve ubicado en los *prados siempre verdes*, sumergido con Cristo en la beatitud eterna.

La franja verde en que descansa el pez puede muy bien significar « los prados siempre verdes » de los poemas órficos, ya que es universalmente conocida la influencia de las concepciones del orfismo sobre la liturgia primitiva y, por conducto de ésta, sobre el simbolismo del arte cristiano, cuyos ejemplos no escasean en los monumentos de las catacumbas.

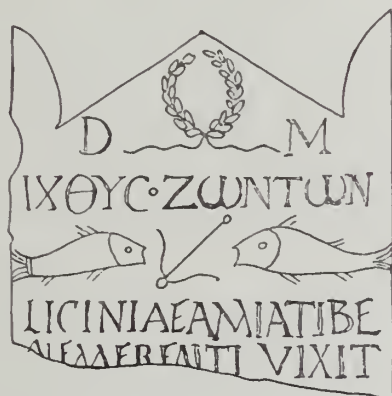


Fig. 2. J Epitafio de Licinia Amiata.

La colocación del pez sobre el césped así comprendido insinúa la idea de que en este caso el pez ya no simboliza a un simple fiel sino a Cristo; y en cuanto al color litúrgico verde de este segundo pez — significaría otro sentido del mismo símbolo: la realización de la esperanza, el cumplimiento de la promesa — el arribo a la seguridad que ofrece la vida en Cristo. Confirmaría tal interpretación de esta segunda figura simbólica el hecho de que se halla ubicada a la diestra del cuadro central, el lado de privilegio.

El doble simbolismo del pez representado en una sola figura, no se ofrece como un caso aislado en los monumentos cristianos. En la combinación con el áncora se lo encuentra muy a menudo, y se puede decir que en esta combinación casi siempre

el áncora aparece acompañado de dos peces y no de uno solo, y siempre se halla colocado en medio de ambos, ora en posición vertical, ora en horizontal o inclinada.

En este caso la repetición de la figura del pez de los dos lados del áncora no obedece a razones de simetría, porque no faltan los símbolos representados por el áncora con un solo pez.

El sentido exacto del símbolo doble lo explica en forma clara y terminante la inscripción grabada encima de la figura simbólica compuesta de Pez - Ancora - Pez, en el célebre epitafio de *Licina Amiata*, (el propio monumento se conserva en el Museo Kircher en Roma), (fig. 2).

La inscripción consta de dos palabras griegas, separadas por un punto: $IX\Theta YC . Z\omega NT\omega N$. No cabe duda que ellas explican el significado del símbolo. Sabiendo que el áncora es el signo simbólico de la esperanza, y traduciendo los vocablos griegos, tenemos la clave del dibujo ideográfico: *pez-esperanza-de los vivientes*. Es obvio que en este caso $pez = IX\Theta YC$ simboliza a Cristo, de lo que se sigue que en la figura grabada, el primer pez representa a Cristo y el segundo a los «vivientes», o sea al común de los fieles (*).

Estos datos vienen a corroborar la suposición de que las dos figuras simbólicas de la cripta de Lucina representan verdaderamente dos símbolos distintos, que, completándose mutuamente, forman un todo indivisible, no pudiéndoselos tratar por separado, y que ambos juntos expresan esta verdad revelada: *Cristo-en la eucaristía-esperanza de los vivientes-y garantía de la bienaventuranza eterna*. El hecho de hallarse pintadas las dos figuras de referencia, en la pared de una cripta o sea de una cámara mortuoria, habla en favor de la interpretación que atribuye al simbolismo de ellas el carácter funerario.

*

En los monumentos de la época posterior ya no encontramos figuras con el doble simbolismo del pez en una misma obra, como lo vimos en las que acabamos de describir.

(*) Tal interpretación coincide cabalmente con la que consigna al mismo epitafio Dom Lecelq en el artículo *áncora* del Diccionario, aunque difiere del que el mismo autor atribuye al mismo epitafio en el artículo $IX\Theta YC$ del mismo Diccionario, y que no nos parece convincente.

En la combinación de los peces con el ánora se solía representar el símbolo del traslado de la criatura a otra vida; lo encontramos, pues, a menudo en los monumentos funerarios.

Una de las más notables figuras simbólicas de este género es la que ostenta una placa funeraria procedente del cementerio de Pretextato y guardada actualmente en la galería de los sarcófagos cristianos del Musco de Latrán (Fig. 3).



Fig. 3. — Placa funeraria del cementerio de Pretextato reproducido en *Dict. d'Arch. Chr. et de Lit.* t. 1 p. 2.^a fig. 567.

La composición consta de tres partes: en el centro se ve un jarrón; con dos pavos reales sentados encima, y de cada lado de esta figura central — un delfín nadando hacia un ánora. El simbolismo eucarístico de la primera es evidente: los pavos reales que representan a los cristianos, participan en la comida eucarística, ya que los discos señalados con la cruz, que vemos encima del jarrón, no son otra cosa, sino los panes eucarísticos.

Así que en esta figura simplificada tenemos ante los ojos el símbolo del antiguo ágape. Las dos figuras laterales, en este caso absolutamente iguales, aligeradas del peso de los cestos eucarísticos, repiten las dos desaparejas figuras del fresco de la cámara de Lucina, sin su complicado simbolismo, ya que significan el arribo del alma a la beatitud prometida, pero siempre en la unión con Cristo en su cuerpo místico lo que se deduce del símbolo central eucarístico. En cuanto a los delfines, su simbolismo es de un solo sentido: son las almas que se dirigen a las islas de los bienaventurados.

Hacia el fin del siglo II se multiplican las simplificaciones de las figuras simbólicas, que se convierten paulatinamente en una

especie de escritura ideográfica, universalmente reconocida y practicada.

Los ágapes eucarísticos, que ya se habían eliminado de la Liturgia, quedan reemplazados por sus símbolos. Las palomas o los pavos reales inclinados sobre el borde de las tinajas, pareciendo beber de ellas, son las almas de los fieles que sacían su sed con la sangre del Señor cuya transubstanciación del vino se había producido milagrosamente, en las ánforas del Caná, la mutación del agua en vino.



Fig. 4. — Según Boldetti, reproducido en *Dict. d'Arch, Chr. et de Lit.* t. 3, p. 2.^a fig. 2980.



Fig. 5. — Según R. Garrucci, reproducido en *Dict. d'Arch Chr. et de Lit.*, t. 2, p. 2., fig. 1990.

En otros casos solo observaremos la fragmentación de los complicadísimos símbolos de los primeros dos siglos: uno o varios cestos con panes, o los panes solos sin el cesto, y, para que no haya confusión, los círculos que significarán los panes eucarísticos, llevarán las cruces en confirmación de este su carácter. Con los panes se combinarán los peces, y con los cestos alternarán las tinajas, como evocación de las dos especies del cuerpo eucarístico de Cristo.

Las figuras 4 y 5 reproducen estas « abreviaturas » simbólicas. En la primera vemos a Cristo de estilo griego, con la varilla en la mano y rodeado de siete cestos con los panes; es la evocación del milagro de la multiplicación de los panes. La segunda

imagen (fig. 5) muestra a Cristo produciendo el milagro de la mutación del agua en vino, lo que indica su gesto y las siete tinajas en su derredor.

Interesante ejemplo de la combinación en una sola figura de los símbolos de los milagros citados, lo observamos en la figura 6.



Fig. 6.

Sarcófago de Philippeville (Algérie).

La eucaristía está representada por dos tinajas dispuestas simétricamente de ambos lados del motivo central; los panes eucarísticos (discos cruzados), colocados encima de la primera, evocan el milagro de la multiplicación de los panes y explican el sentido eucarístico del símbolo (pan-la carne del Señor); el racimo de uva recuerda el milagro de Caná y descubre el simbolismo de la segunda tinaje (vino-la sangre del Señor). Los dos símbolos juntos, representan la eucaristía bajo dos especies, con el agredado del carácter «comunal» del misterio.

*

Con el siglo III entrará en el escenario un nuevo motivo simbólico: la vid. Este motivo era conocido mucho antes: ya en los fines del siglo I quedó aprovechado en el decorado de la bóveda de una de las galerías en Santa Domitila, pero aun suponiendo que se le atribuía el carácter simbólico, el realismo de la composición de esta obra pictórica, le quita lo principal: el espiritualismo del símbolo.

La parábola de San Juan puesta en boca de Cristo: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos», constituye el punto

de partida para la estructuración de la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Lógicamente, pues, a medida que se elaboraba la doctrina en el pensamiento de los Santos Padres de la Tradición y, penetrando en las almas de los fieles, se asentaba en ellas, se adueñaba de la imaginación de todos la idea de la vid, como la expresión más cabal, más exacta y plástica de lo que la doctrina enseñaba especulativamente. La vid reproducía, pues, en el arte, lo que se especulaba sobre el cuerpo místico de Cristo en la teología.

El motivo decorativo de la vid lo encontramos por todas partes, tanto más que, plásticamente hablando, ofrece al artista una fuente inagotable de recursos para variar hasta lo infinito la composición. Lo usa pues con fruición y en poco tiempo la vid expulsa de las artes decorativas la hoja de acanto que dominaba durante siglos en el arte griego, con el cual hizo su entrada en el arte cristiano de las catacumbas.

Es obvio, que sería ridículo el pretender atribuir la intención simbólica a toda hoja de parra, todo racimo de uva o todas las líneas nudosas de los sarmientos, que adornaran un sinnúmero de objetos. Sin embargo, el hecho de tan amplia difusión de este motivo, su universal aceptación, y su perduración no puede ser explicado por las exclusivas razones estéticas, y, justamente, la singularidad de este hecho induce a creer que no podía ser producido, sino por una intención arraigada, fuerte y persistente.

Es preciso conocer a fondo el papel del armazón espiritual en la formación de la cristiandad primitiva para darse cuenta de la enorme contribución que aportó en ella la doctrina del cuerpo místico de Cristo.

No es capaz de comprender la espiritualidad de los antiguos cristianos quien crea que esta doctrina fue sólo uno de los tantos temas para la especulación teológica. Su trascendencia en la vida de la cristiandad naciente fue de gran envergadura.

El cuerpo místico de Cristo en la Sagrada Escritura y en la teología es un *misterio*, pero en la comunidad cristiana, fue una *realidad* vivida.

La Tradición, o sea los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, se ocupa del misterio, lo estudia, lo penetra hasta donde lo permite la luz humana y llega a crear acerca de él una doctrina, una *teoría* teológica del cristianismo.

Pero la comunidad cristiana se interna por el camino de la práctica, profesa la fe en la realidad del cuerpo místico de Cristo, adapta su vida íntegra a esta realidad, se adhiere a Cristo en su cuerpo místico, vive en él y logra construir sobre su fundamento la cristiandad, crear una *práctica* religiosa y social del cristianismo.

De esta u otra manera, misterio o realidad, teoría o práctica, se constituye el cuerpo místico de Cristo en el plexo central de toda la vida cristiana individual y colectiva.

En ninguna parte mejor que en el arte se manifiesta de modo tan patente la adhesión universal de la masa popular a este misterio tan profundamente sentido.

Y, justamente, cuando los teólogos llegan a la meta en la elaboración especulativa de la doctrina, los artistas logran darle la más perfecta expresión plástica.

Generalmente se concretan en aprovechar el motivo de la vid, ya que su simbolismo permite dar una exacta expresión artística al pensamiento teológico.

San Atanasio formuló la teoría de la divinización de las criaturas en el cuerpo místico de Cristo; San Hilario describió el mecanismo de esta operación explicando que las criaturas se adhieren a Cristo en la humanidad de éste, y estando adheridos a Él se hacen partícipes de su divinidad, entrando junto con Él en la comunión con Dios; luego San Cirilo de Alejandría, puso de relieve el papel de la eucaristía en esta operación, creando la más acabada doctrina eucarística, a la par que la más estrechamente ligada con la del cuerpo místico de Cristo; y, en fin, el Santo Obispo de Hipona, completó a esta con su doctrina sobre la gracia.

El simbolismo de la vid en la representación artística de la doctrina permitió expresarla en toda la riqueza de sus detalles.

Tomemos como ejemplo el caso general y sintético de la vid tratada simbólicamente.

Su tronco sale de un jarrón; a lo largo del tronco sarmentoso se hallan distribuídas las hojas, alternando con los racimos de uva; entre el follaje se ven palomas o pavos reales picoteando los granos de ésta.

La interpretación simbólica de tal figura es fácil; toda la planta, incluido el jarrón, es Cristo en su doble naturaleza; el

tronco, las hojas y la uva simbolizan su humanidad; en el jarrón está su divinidad, ya que la planta recibe de allí el principio de vida, y allí se halla unida con Dios; la uva es la fructificación de su carne, el símbolo eucarístico; las criaturas, (palomas y pavos reales), comiendo esta carne tienen participación en Cristo en su naturaleza humana; pero dado que la savia proveniente del jarrón circula por toda la planta y también por la fruta, al comerla reciben las criaturas la gracia de la infusión del Espíritu Santo y por esta razón quedan representadas las criaturas en las figuras de palomas y pavos reales—símbolos de las almas divinizadas en Cristo.



Fig. 7. — Placa de mármol procedente de S. Apolinario Nuevo (Dict. d'Arch. Chr. et de Lit., t. 2, p. 2.^a, fig. 1886).

La expresión típica del simbolismo eucarístico de la vid, según el esquema señalado, la observamos en dos monumentos reproducidos en las fig. 7 y 8.

El simbolismo de la vid fecunda la imaginación de los artistas durante los últimos siglos de la antigüedad cristiana y toda la baja Edad Media. En el arte sirio y bizantino en el Oriente y en el merovingio y carlovingio en el Occidente, luce como el motivo simbólico y decorativo de la más amplia difusión. En este caso sería difícil negar el carácter eucarístico al símbolo atribuido a un racimo de uva, porque aun cuando el corres-

pondiente decorado no contenga todos los elementos del símbolo completo (la fruta y el picoteo de las aves), por lo menos se debe reconocerle el *origen* eucarístico.



Fig. 8.

Mosaico de la capilla de Santa Matrona en San Prisco. Reproducido en Dict. d'Arch, Chr. et de Lit., t. 2, p. 2.^a, fig. 2051.

Por otra parte, habiéndose afianzado la eucaristía en el Occidente bajo una sola especie, podía con todo rigor representarla el racimo de uva, en cuyos granos la pulpa hubiera simbolizado la carne, y el zumo, la sangre del Señor.

EL RENACIMIENTO Y LOS TIEMPOS MODERNOS

Es sumamente curioso que desde la alta Edad Media, poco a poco se va desvaneciendo el interés por la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Es cierto que durante mucho tiempo los escolásticos le dedicarán algún sitio en sus especulaciones, pero este sitio nunca llegará a tener prominencia. Pero lo que es mucho peor, el cuerpo místico de Cristo deja de ser el armazón

espiritual de la familia cristiana de los pueblos del Occidente. Comienza el proceso de la desintegración de la cristiandad y esta recibe en el tratado de Westfalia el golpe de gracia que la pone knock-out como organización universal de la convivencia pacífica de las naciones.

El cuerpo místico de Cristo sufre mutilaciones y reducciones y llega a identificarse ya no con la cristiandad entera de Occidente sino tan solo con la comunidad de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

El arte con sorprendente verismo y exactitud refleja estas transformaciones. El cuerpo místico de Cristo queda eliminado del simbolismo en que se nutre el arte; y también deja de existir como tal el simbolismo eucarístico. Es una tarea vana buscar en los repertorios de los monumentos del arte de ese largo período la rúbrica *eucaristía*; no la encontramos; la eucaristía desaparece del arte como el tema soberano e independiente; su papel se reduce al desempeño de una función subsidiaria y su simbolismo a una sola figura: la de la hostia, y ésta en solo dos combinaciones: con el cáliz o con la custodia.

El *dinamismo* de las representaciones simbólicas de la eucaristía de los primeros nueve siglos, está ausente en estas nuevas figuras: su carácter es esencialmente *estático*, ya que no hablan con las imágenes plásticas, capaces de inflamar las almas con la idea de la gran función « comunal » del sacramento; solo sugieren los conceptos que por medio de sucesivas asociaciones especulativas conducen a esta idea, sin que con ello se conmuevan los ánimos.

Este simbolismo frío y limitado se utiliza en las obras pirotóricas como pretexto para lucirse con la habilidad en el manejo del pincel y para retratar en las composiciones figurales a los donadores, grandes personajes de la Corte papal o real y a los amigos.

Deseuellan en esta modalidad los maestros del Renacimiento: *Rafael* con su magnífica « La Disputa del Sacramento », *Signorelli* con la notable « Institución de la Eucaristía », *Van Thulden*, con la « Adoración de la Eucaristía », y tantos otros cuyas obras versan sobre el mismo tema.

Admiramos en ellas el genio y la maestría del artista, pero encandilados por los esplendores del color y de la forma que res-

plandecen en los lienzos, apenas si nos fijamos en su punto central que es la eucaristía.

¡Qué distinto era aquel fervoroso cristiano de los tiempos antiguos que se sentía embargado de la más viva emoción al contemplar los símbolos eucarísticos, en los cuales sólo admiraba los destellos de la revelación divina, no importándole nada los accesorios y los méritos artísticos de la obra!

*

Van cambiando los tiempos; la humanidad entra en un camino que abre ante ella perspectivas nuevas. Por doquier surgen indicios que anuncian el viraje de la marcha de los tiempos hacia otros rumbos. Nos hallamos en el punto álgido de la evolución materialista; abundan los síntomas que predicen la vuelta al espiritualismo; pero la evolución de este será larga y dificultosa. La era de la « Nueva Edad Media » está muy lejana todavía.

Se levanta de los escombros la cristiandad, y se inicia la gran cruzada espiritual en defensa de sus últimos reductos, que resisten todavía los embates de la impiedad, y en pro de su completa restitución — la cruzada de la recristianización del mundo.

Con Pío IX finalizó la primera fase de esta lucha titánica, la *defensiva*; León XIII dió comienzo a la segunda, ordenando la *ofensiva* de las fuerzas unidas del bien contra todas las fuerzas, coaligadas, del mal, la ofensiva que continúan todos sus sucesores con inextinguible fervor.

La cruzada rompió la marcha, bajo el mando supremo de los Papas. Nos hallamos en plena campaña.

Oímos la palabra de los Pontífices, la aprendemos y la obedecemos; observamos la acción de los Pontífices, la seguimos, la secundamos.

Y al aprender y obedecer su palabra, al seguir y secundar su acción nos alistamos en las filas de los reconstructores de la cristiandad, y al proseguir todos juntos la magna obra, descubrimos con asombro que en ella se reproduce aquella otra, la primera, la que hace diecinueve siglos emprendieron los Apóstoles con sus discípulos, los Santos Padres y todos los humildes seguidores del Nazareno, y advertimos que la actual se desarrolla de acuerdo con el mismo plan que desarrollaba aquella y pasa por las mismas etapas evolutivas.

Repetimos las hazañas de los tiempos apostólicos y la voz de los Pontífices resuena en el mundo como el eco de las exhortaciones a la cordura y la concordia de San Ignacio de Antioquía, San Policarpo, San Clemente Romano y de todos los pastores de la grey cristiana de su época.

Y he aquí la asombrosa prueba del paralelismo histórico: los Padres Apostólicos montaban la estructura de la comunidad cristiana sobre el misterio del cuerpo místico de Cristo, y lo mismo hacen los Pontífices que desde Pío IX, creaban en sus encíclicas los eslabones de la cadena que cerró el Papa Pío XII con el magnífico broche de su encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo. Los Padres Apostólicos difundían la práctica de la comunión eucarística y recomendaban a los fieles que se reunieran con frecuencia y hoy en día somos testigos del renacimiento de la devoción a la eucaristía, y en cuanto a las reuniones fraternales, los ágapes modernos celebrados en los Congresos Eucarísticos Internacionales, han sobrepasado en la grandiosidad todo lo imaginable, no teniendo parangón en la historia.

Estamos solo en las primeras jornadas de la Gran Cruzada, pero si comparamos estos comienzos con los que caracterizaron la primera, podemos sentirnos alentados para mirar con optimismo su desarrollo futuro.

El simbolismo eucarístico en el arte moderno parece confirmar los tan buenos augurios. Desde tiempo atrás advertimos la marcada tendencia de la vuelta a las antiguas figuras simbólicas. Ya no nos contentamos con la repetición siempre y en todo sitio del único motivo simbólico de la hostia; variamos y multiplicamos los símbolos eucarísticos; los buscamos en la lobreguez de las catacumbas, entre las ruinas de los antiquísimos templos de la Siria, entre los monumentos que nos legaron los bárbaros cristianizados de las Galias, Hispania, Islas Británicas.

Nuevamente reciben derecho de ciudadanía en el arte religioso los símbolos eucarísticos olvidados: los panes, los cestos, las tinajas y los peces en sus múltiples combinaciones, y en fin la vid, en cuyo simbolismo se produce la fusión entre el dogma eucarístico y la doctrina del cuerpo místico de Cristo.

Esta tendencia revela algo muy importante y es la resurrección del lenguaje simbólico, que desde hace más de quinientos años yacía sepultado en perpetuo silencio, y cuya rama

eucarística compartía la misma suerte desde fecha más remota todavía.

El fenómeno de su reincorporación en la vida de la comunidad católica es muy instructivo, porque señala el comienzo del retorno decidido al espiritualismo en las masas populares. En este sentido la cristiandad católica ha progresado notablemente, y cubrió en la última centuria un trecho formidable. ¿Quién de los católicos de hace cien años, salvo eruditos y arqueólogos, fuera lo suficientemente preparado para saber que la figura de un cesto con los panes en unión con un pez, significa la eucaristía, lo mismo que un pez acompañado de uno o varios circulitos cruzados, o bien esta sencilla figura de cuño moderno: una espiga junto a un racimo de uva? Para nuestros tataros y bisabuelos, la eucaristía sólo se concretaba en un símbolo único, representado por la hostia; y, en cuanto a nosotros, disponemos para expresar lo mismo, de una copia bien rica de figuras universalmente admitidas y comprendidas por todos.

En este hecho vemos la manifestación del efecto que produce en la masa católica el despertar de la verdadera espiritualidad, y la familiarización más íntima con los dogmas y los santos misterios de la Religión.

Otra manifestación del mismo fenómeno la advertimos en el resurgimiento de la liturgia y en el moderno movimiento litúrgico. Observa el P. M. Festugière, O. B., que la liturgia durante el Renacimiento « se ha convertido en una *religión exterior*, en el sentido « incoherente » de esta palabra. Los ritos quedaron vaciados de su contenido espiritual... La verdadera piedad se ha volado lejos de estas pompas, y se ha ido a buscar los santuarios fuera de estas exhibiciones ».

La simplificación y purificación de la Liturgia y el movimiento litúrgico iniciados por el P. Guéranger y los Benedictinos de Solesmes en Francia, bajo el auspicio de todos los Pontífices empezando por Pío IX, ha dado sus frutos. Cristo, mantenido en un aislamiento ceremonioso y protocolar, bajó de los escaños de su trono, se mezcló con la devota muchedumbre y ya es para todos y para cada uno de sus seguidores Amigo y Maestro, en la sencillez del trato de los tiempos apostólicos.

La intimidad con Cristo, y, como consecuencia lógica, la práctica frecuente de intimarse con Él en el misterio de la eu-

caristía, hace de Cristo y de su presencia real en la eucaristía una realidad muy íntima y muy viva en las almas de los católicos modernos.

Es esto lo que se deduce de la nueva tendencia que señala el renacimiento del simbolismo eucarístico, y que en sus creaciones viene inspirándose en las sugerencias emanadas de los hechos y las cosas de la vida común y cotidiana.

Antaño, la eucaristía simbolizada en la figura de la hostia, se hallaba reclusa en la imaginación de nuestros abuelos en un lugar cuya santidad lo mantenía en un aislamiento hermético. Hoy en día, la espiga unida al racimo de uva, o un cesto lleno de panes, asocian en nosotros la visión del sacramento con las representaciones que pueblan el campo vital de nuestra imaginación. La eucaristía penetra en el traqueteo de nuestra vida de cada día. Las espigas de los campos de trigo, dorados por el sol de verano, que nos son tan familiares, la uva de esos parrales, en cuya sombra buscamos refugio y frescura en los días calurosos del estío, no solamente evocan el recuerdo del sagrado misterio, cuando las observamos en el signo simbólico, sino que además el mismo misterio se acerca con ellas a nosotros y se coloca en nuestra más íntima proximidad.

Todas estas observaciones inducen a creer que verdaderamente nos encaminamos hacia las formas de la vida espiritual, que en los siglos desvanecidos en la bruma de los tiempos, caracterizaban la vida de las primitivas comunidades cristianas.

Nos apresuramos a añadir al pronóstico una advertencia útil y orientadora: el camino es largo y árduo, y nos encontramos en su principio, lo que se manifiesta en el hecho de que el moderno simbolismo eucarístico, no refleja todavía en sus creaciones, la vinculación entre el dogma eucarístico con la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Y la razón de ello es muy sencilla: la doctrina misma no se ha adueñado todavía de la imaginación y de la voluntad de la comunidad católica.

Mientras dure el distanciamiento entre los pueblos de la tierra, mientras la exacerbación de los nacionalismos siga obstaculizando la aproximación, aún espiritual, entre ellos, mientras no se encuentre el justo medio y conciliación entre la idea de lo nacional y lo universal, en pocas palabras, mientras no se inicie la realización del precepto de la fraternidad universal, sincera

y no hipócrita, permanecerá el mundo atrancado en los umbrales de la nueva era, impotente para franquearlos.

Franquearlos significa para los católicos adherirse a Cristo en su cuerpo místico. La eucaristía es el instrumento divino que lo facilita. Su uso está difundiendo prodigiosamente; no tardará en penetrar en la conciencia de la masa el objeto a que esté destinado.

Existe en este mundo de corrupción un pueblo, cuya vida nacional desde hace muchos siglos, se halla basada en los cimientos espirituales, e invariablemente orientada hacia Cristo. Es el pueblo polaco, que del cuerpo místico de Cristo hizo el armazón de la estructura política y social de la Nación. Sería largo describir todos los hechos que autorizan a emitir esta afirmación. Sin embargo, hay entre las tradicionales costumbres polacas una, que la prueba con singular elocuencia, y que demuestra al mismo tiempo cómo en el alma de un pueblo, la devoción a la eucaristía viene asimilándose con la doctrina del cuerpo místico de Cristo.

El día de vísperas de la Navidad, al encender, a la caída de la noche, la primera estrella, se hallan reunidos en las casas particulares los familiares e invitados de intimidad en una solemne comida. Es la tradicional *Wilia*, la Vigilia.

Pasemos por alto los numerosos detalles de simbolismo religioso con que la tradición ha rodeado esas comidas; nos detendremos sobre la ceremonia que las abre, y que consiste en la partición del pan de altar. Sobre un plato se hallan apilados los *oplatki* (del latín *oblata* —« dones ofrecidos » sobre los altares); son estos unos rectángulos de oblea artísticamente estampadas con figuras en relieve y bendecidas en la iglesia. Unos de ellos son los de la casa, ofrecidos por el sacristán de la iglesia parroquial, otros mandados por los ausentes, parientes y amigos, no pocas veces desde el otro hemisferio y antípodas. El padre de familia parte el *oplátek* con cada uno de los presentes, le formula votos de ventura, lo abraza y lo besa; luego todos los asistentes repiten lo mismo entre todos ellos.

El rito tradicional de este acto es la repetición del que los primeros cristianos celebraban en sus ágapes fraternales, y, a lo que sepamos, el pueblo polaco es el único que lo ha incluido y lo conserva en sus costumbres nacionales. Todos los elemen-

tos del olvidado rito antiguo cristiano están allí presentes: la reunión fraternal, «*fractio panis*», *eulogias* que no otra cosa son las obleas bendecidas, y, en fin, el «beso de la paz» (*).

Al evocar esa escena de la intimidad polaca, no nos movía otro propósito sino el de hacer ver cuán íntimamente están ligadas las prácticas eucarísticas con la práctica de la caridad, condición fundamental para la estructuración de la comunidad cristiana sobre el cuerpo místico de Cristo. En el simbolismo del *oplátek* de la *Wilia*, se combina el dogma eucarístico en unión con la doctrina del cuerpo místico de Cristo.

De lo que antecede no debe sacarse la conclusión de que a los artistas se los invita a tratar de encontrar nuevas fórmulas para sus composiciones, a fin de dar expresión más amplia al sentido «universalista» del simbolismo eucarístico.

Las fórmulas vendrán por sí solas, brotando espontáneamente de las almas cristianas. El artista no tendrá otra cosa que hacer sino recogerlas y buscarles adecuadas formas. ¡Que siga, pues, su curso natural la espiritualización de las masas populares! El análisis de la evolución histórica del simbolismo eucarístico permite prever que ha de llegar el tiempo en que les tocará el turno a los artistas, de poner su arte al servicio de la nueva sensibilidad de esas masas.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Por ser el presente trabajo un simple ensayo sobre el simbolismo eucarístico en el arte y no una monografía sobre el mismo tema, el autor creyó conveniente no cargar el texto con las citaciones, ya que haciendo en él las referencias a las cosas, por lo general muy conocidas, se creyó dispensado de autenticarlas, alegando en cada caso particular la indicación de los lugares precisos en las obras de los respectivos autores.

En todo caso para la mejor orientación de los lectores, el autor se complace en ofrecer el índice de las obras que consultaba en la preparación de su trabajo, y a cuyos autores se refería en el curso de su exposición.

(*) Algunos folkloristas atribuyen el origen pagano eslavo a este rito tradicional. Es muy probable; el cristianismo de Polonia, que data del siglo X, no tuvo filiación directa con las tradiciones de la Iglesia primitiva. Será este uno de los casos tan frecuentes de la cristianización por la Iglesia de las costumbres paganas. Llama la atención en este caso la similitud de los banquetes rituales eslavos y la celebración del ágape cristiano, y la persistencia de la tradición a través de un milenio.

I. Las obras que se refieren a la Doctrina y la historia de la Iglesia:

- P. PEDRO BATIFFOL, *La Iglesia Primitiva y el catolicismo*, Friburgo, 1912; *Etudes d'histoire et de théologie positive, Ilme. série, «L'Eucharistic, etc.»*, París, 1920.
- DOM M. FESTUGIÈRE, *La Liturgie Catholique devant la conscience moderne et contemporaine. (Revue Tomiste, mars-avril, 1914)*.
- P. EMILE MERSCH, S. J., *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 1933.

II. Las obras que se refieren a la arqueología e historia del arte cristiano:

- DOM H. LECLERQ, O. S. B., *Manuel d'Archéologie chrétienne*, París, 1907; Monografías en *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París. Letouzey.
- R.-S. BOUR, *Eucharistie*, artículo en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 5, Ire partie, París, 1913.
- W. WILPERT, *Roma sotterranea, Le Pitture delle Catacombe Romane*, Roma, 1903.
- DÖLGER, IXΘYC, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Ier. Bd., Roma, 1910.
- KARL WOERMANN, *Arte cristiano primitivo y medieval*, t. 3 de la *Historia del Arte*, Madrid, 1924.
- ANTON SPRINGER, *Frühchristliche Kunst und Mittelalter*, Stuttgart, 1921.
- EMILE MÂLE, *L'art religieux en France*, 4 tomos, que abarcan el período desde el siglo XI hasta XVII, París, 1932.
- DR. KARL KÜNSTLE, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, 2 t., Freiburg (in Br.), 1928.
- P. RAFFAELE GARRUCCI, *Storia della Arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, 1881.

Además, el autor se permite señalar que las ideas sobre la evolución histórica del arte y los procesos históricos potenciales, a que alude en el presente trabajo, son las que, algo más ampliamente, ha tratado en su artículo anterior, publicado en Ciencia y Fe en los números 1 y 2, bajo el título *Periodicidad en el proceso de la evolución histórica del arte*.

LOS VALORES DE LA VIDA FAMILIAR SEGUN SAN AGUSTIN

Por ENRIQUE KLINKERT, S. I. — San Miguel

PREFACIO

Siendo la familia «*la condición fundamental de la existencia física, espiritual y moral de la humanidad, la célula de la que brota toda la vida de la sociedad natural*»¹; y siendo ella un «*útero espiritual*», como dice Santo Tomás², que ha de cuidar al niño nacido para el mundo; ¿quién no ve que el descuido de la familia debe traer consigo las más siniestras consecuencias para la humanidad?

Y en verdad:

«El haber perdido el sentido para ver la importancia de la familia y que ella no puede ser substituída, nos hizo sacrificar al Moloc de la economía, a las conveniencias de negocios financieros los valores más preciosos de una convivencia digna de hombres... Solamente el aprecio de la familia, el deseo de alcanzar su dicha y su paz despertará las grandes energías, necesarias para recobrar el paraíso perdido; pues lo que no se aprecia, no se desea ni se cultiva»³.

En realidad el descuido de la familia es una de las causas principales de la apostasía actual de nuestra santa fe; con todo no han sido muchos los que han estudiado este problema en sus escritos. Esto nos lo afirma una notable escritora alemana, al decirnos:

«Terminada la lucha multiseccular contra el paganismo natural del hombre caído, apenas nace la aurora de una existencia cristiana sobre los pueblos euro-

¹ HEINRICH PESCH, *Lehrbuch der Nationaloekonomie*, Die Familie, t. 1, p. 163. Freiburg, 1925.

² SUMMA THEOLOGICA, II, II, q. 10 a 12.

³ MAX PRIBILLA, *Ideal und Wirklichkeit der Familie*, en *Stimmen der Zeit*, (octubre 1931), p. 33.

peos... bajan las sombras vespertinas de la secularización, del espíritu mundano y de la burguesía sobre nuestro mundo. ¿Cómo pudo esto suceder? Una causa decisiva de esta trágica evolución de la historia europea —digo expresamente *una*, mas no es la única, pero es una que apenas se ha tomado en cuenta— se funda, sin duda, en el hecho de que la familia no fué de la misma manera formada por el cristianismo que otras esferas sociales, como, por ejemplo, la vida monástica ».

« La enseñanza de la Iglesia acerca de la familia y el matrimonio ha sido siempre la misma, pero no penetró en la conciencia de todos los cristianos con toda su fuerza creadora. La familia nunca llegó a un alto estado floreciente ni tuvo... una reforma, como la tuvo el estado monástico en el siglo doce... ».

« La familia no ha cumplido con su deber, no ha correspondido a la gracia. Debía fallar —juzgando según nuestro juicio humano— porque no se sintió sostenida en su difícil misión por la conciencia cristiana de la comunidad de los creyentes... Muchos sacerdotes no vieron la gran importancia de la familia y nosotros mismos liemos de tal manera colmado su sagrario con las alegrías y cuidados de este mundo, que a menudo no ha quedado ningún sitio... para la luz de la fe... »⁴.

Ahora bien, si nosotros, cristianos, hemos descuidado la familia durante siglos —como nos lo indican las reflexiones antes citadas— llevamos realmente una responsabilidad no pequeña para con la familia y toda la sociedad humana. Será, pues, conveniente que nos demos sincera cuenta de la actitud que la cristiandad ha tenido acerca de la familia.

Ayudará para este fin el conocer las ideas y el modo de obrar de los cristianos en la Iglesia primitiva, en especial de los santos Padres que tuvieron más influencia en la mentalidad de occidente. El primero entre ellos es, sin duda, San Agustín, del cual nos ocuparemos aquí.

I. EL AMBIENTE FAMILIAR DEL JOVEN AGUSTÍN

Para entender mejor las teorías y prácticas del que fué más tarde el gran sabio y obispo, nos servirá mucho el conocer lo que el joven Agustín experimentó en su casa paterna. Los datos principales que nos interesan se hallan en su autobiografía, las *Confesiones*.

⁴ MARÍA SCHLÜTER-HERMKES, *Die Familie als Kirche im Kleinen*, en *Stimmen der Zeit* (septiembre 1938). Traducción en: *Boletín oficial de la Acción Católica Argentina* (octubre 1939): *La familia, como Iglesia en pequeño*.

Su padre Patricio, uno de los más célebres ciudadanos de Tagaste, pequeña ciudad en Numidia, era pagano⁵. Poco antes de morir se convirtió al cristianismo. La madre, Mónica, de familia cristiana, daba el ejemplo de una vida profundamente religiosa. El alma sensible del niño Agustín recibió, por tanto, desde su primera infancia impresiones religiosas enteramente opuestas. Así experimentó Agustín —como tantos niños de nuestros días— la desdicha de ver la desunión de sus padres en el punto fundamental de la convivencia familiar: la religión y la moralidad.

Mónica, empero, comprendiendo la suma importancia de una educación religiosa y cristiana, en lo cual no podía esperar ayuda de su marido, procuraba que se acreara el niño a Dios, padre de todos los hombres, donde el joven encontraría el sostén y la mano paternal necesaria para el desarrollo armónico de su personalidad⁶. Sin embargo, en los años de crisis, el joven fué vencido por su temperamento africano⁷; una impulsiva sensualidad le obstaculizó el llegar al equilibrio del hombre maduro. Estudiante en la escuela de Retórica de Cartago, se dejó arrastrar a una vida ligera, llegando a mantener relaciones ilícitas⁸; en esta situación no encontró guía en su familia; por el contrario, en vez de encauzarle por una vida moral, sus familiares pusieron todo empeño en hacer de él un gran orador⁹. No dejan de ser una severa crítica las palabras que le vienen recordando la actitud de su padre, quien, procurando a su hijo una carrera tan superior a la posición económica de la familia, no se interesaba por el bien moral y espiritual del mismo¹⁰. A la

⁵ *Conf.*, L. I, cap. 11. ML, 32, 669: «Ita iam credebam et illa [mater] et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non evicit in me ius maternae pietatis quominus in Christum crederem, sicut ille nondum crederat».

⁶ *Conf.*, L. I, cap. 11. ML, 32, 669: «Nam illa satagebat ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille; et in hoc adiuvas eam ut superaret virum cui melior serviebat, quia et in hoc tibi: utique id iubenti serviebat».

⁷ DR. JOSEPH MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, t. 1, p. 2, Freiburg, 1929.

⁸ *Conf.*, L. IV, cap. 2. ML, 32, 693.

⁹ *Conf.*, L. II, cap. 2. ML, 32, 677: «Non fuit cura meorum ruentem excipere me matrimonio; sed cura fuit tantum ut discerem sermonem facere quam optimum et persuadere dictione».

¹⁰ *Conf.*, L. II, cap. 3. ML, 32, 677: «Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem patrem meum quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat. Cum interea non satageret idem pater qualis crescerem tibi, aut quam castus essem, dummodo essem disertus, vel desertus potius a cultura tua, Deus qui es unus verus et bonus Dominus agrí tui cordis mei».

edad de dieciséis años, viéndose obligado a interrumpir los estudios, volvió otra vez a la casa paterna. De esta época cuenta él mismo que las zarzas de las pasiones le crecieron hasta encima de la cabeza, y no había mano alguna que las arrancase¹¹. El padre no quería que Agustín se casara, pues temía que con esto padecería su formación de orador; la madre veía también con agrado que siguiese sus estudios, esperando que ellos le condujesen a Dios¹².

Esclavo de la libido¹³, Agustín estaba lejos de tener idea digna de un matrimonio cristiano.

II. DOCTRINA SOBRE EL MATRIMONIO

Después de la conversión de Agustín, lo espiritual y la unidad llevan una acentuación en su pensamiento que no siempre corresponden al valor y a la variedad de la vida en esta tierra. Ciertamente reconoce la bondad de todo ser corporal y de la vida sensitiva; pero no ve en el hombre el enlace íntimo y orgánico del espíritu con los sentidos. No deduce el mundo de las ideas del mundo corporal; él encuentra las ideas inmediatamente en el seno de la luz divina. Las formas sensibles le son velos y envolturas, que amortiguan más que manifiestan el brillo de la verdad sublime. Podemos lícitamente usar la naturaleza como puente y escalera hacia Dios; pero podemos también—dejando la naturaleza atrás—asimilarnos *las verdades eternas*, directamente, con cuyas alas nos elevamos¹⁴.

Es cierto que el santo manifiesta sensato aprecio de toda la realidad de las cosas, que describe la naturaleza con simpatía, que admira el alma humana y su fuerza, que toma interés y muestra respeto por todo lo humano y celebra a veces con entusiasmo los valores culturales. Lo más característico, empero, de su alma es la voluntad de sintetizar, el afán, a veces violento, de reducir todo a un solo principio¹⁵.

¹¹ *Ibidem*: «...et nulla erat eradicans manus».

¹² *Ibidem*.

¹³ *Conf.*, L. VI, cap. 15. ML, 32, 732: «quia non amator conjugii sed libidinis servus eram».

¹⁴ DR. JOSEPH MAUSBACH, *ob. cit.*, t. I, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*, t. I, p. 45.

La Iglesia y los santos Padres más eminentes, reconociendo la diferencia entre lo bueno y lo mejor en la vida cristiana y atribuyendo, por tanto, el mayor valor a la renuncia religiosa que al matrimonio, las riquezas y el poder, han defendido siempre el matrimonio y las riquezas contra los ataques de los herejes. También San Agustín, siguiendo a San Pablo, explana la idea que el estado seglar y el religioso se complementan mutuamente como miembros de un mismo organismo; pero no se puede decir que él, en la explicación de esta doctrina, haya llegado más lejos que San Ambrosio o San Juan Crisóstomo¹⁶.

La concepción de San Agustín sobre el matrimonio se puede compendiar del modo siguiente. Tomamos de la Revista «*Ciencia tomista*» un resumen del trabajo del P. Pereira, O. F. M., «*La doctrine du mariage selon saint Augustin*»¹⁷.

El fin del matrimonio es la procreación de los hijos. «*Bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matrem familias esse*». [El casarse es bueno porque es bueno engendrar hijos y ser madre de familia]. Los autores discuten si San Agustín reconoce más fines al matrimonio. Tixeront y Mausbach piensan que él admite dos: uno principal que es la procreación de los hijos, y otro secundario cual es la unión espiritual con la esposa (proles et fides). Otros con Schwane, encuentran en su doctrina como fin principal la generación de los hijos y la mitigación de la concupiscencia, como *suficiente*, no excluyendo el primero. La cosa está bastante oscura. El autor distingue entre objeto y bienes del matrimonio. La generación es el fin natural, legítimo y único del matrimonio. Los bienes son múltiples. En su apología del matrimonio contra Joviniano, San Agustín indica los motivos de la honestidad de la sociedad conyugal, catalogando los bienes que derivan de ella, los cuales pueden reducirse a los siguientes:

- a) la sociedad natural del hombre y de la mujer;
- b) la subordinación de la incontinencia al bien de la generación de los hijos;
- c) apaciguamiento de la concupiscencia;
- d) la fidelidad que los cónyuges se deben mutuamente y el «*bonum sacramenti*».

¹⁶ *Ibidem*, t. I, p. 49.

De aquí ya se puede deducir cual será su doctrina acerca de la poligamia o indisolubilidad del matrimonio. San Agustín es de parecer que la poligamia no se opone a la naturaleza de la sociedad conyugal. La razón es una consecuencia de su doctrina acerca del fin del matrimonio, el cual consiste propia y exclusivamente en la procreación de los hijos. Por la misma razón se pregunta también a sí mismo, si es lícito a un hombre, con el consentimiento de su esposa, buscarse una concubina para tener hijos de ella. A lo cual responde que antiguamente estaba esto permitido; pero no se atreve a afirmar que lo esté hoy también, porque el género humano está en la actualidad suficientemente propagado. Tampoco la poligamia destruye el principio de autoridad, ya que se podría reclamar en nombre del orden y de la buena organización social en la institución del matrimonio. Porque es puramente extrínseco al principio de autoridad y de orden el número de los individuos que son por aquella gobernados y dirigidos. No sucede lo mismo con la *poliandria*, que es, por naturaleza, opuesta al fin intrínseco del matrimonio. La *monogamia*, aunque no es esencial al matrimonio, es, sin embargo, más propia que la poligamia. La prueba está en que Dios al principio unió a un solo hombre con una sola mujer. De aquí deduce el santo doctor que, de no haber sido necesaria para la propagación del género humano, Dios no hubiera permitido la poligamia a los antiguos patriarcas. La ley evangélica, prescribiendo la monogamia, hace respetar el *Sacramentum* del matrimonio; pero no porque pida esto la naturaleza misma del matrimonio, sino porque así lo exige el simbolismo sacramental. De aquí deduce el Doctor de la gracia aquella tremenda sentencia, que a nosotros hoy día no deja de extrañarnos, respecto de la poligamia: « *Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est* ». [Pues cuando esto era costumbre, no era un crimen; y ahora es un crimen, porque no es costumbre]. A lo cual pudiéramos añadir: *et mos non est, quia prohibitum est*.

La indisolubilidad del matrimonio preocupó mucho a San Agustín. Acerca de ella escribió una obra titulada *De adulterinis conjugis ad Pollentium*, en la que con dificultad llega a conclusiones definitivas. La diversidad, por una parte, de los textos

de la Sagrada Escritura, el privilegio paulino por otra, y la perplejidad en que le dejaba la doctrina de los santos Padres, le hicieron tener esta cuestión como una de las más oscuras acerca del matrimonio. Su estudio, es, sin embargo, el mejor documento de la teología antigua, donde bebieron los teólogos posteriores.

La cuestión de la indisolubilidad del matrimonio puede plantearse, o bien respecto del matrimonio como sacramento, o bien como contrato natural. Desde el primer punto de vista, San Agustín afirma categóricamente contra Joviniano, fundándose precisamente en la Sagrada Escritura, que sólo la muerte física de uno de los contrayentes rompe el vínculo matrimonial.

Otra cosa muy distinta es si se considera el matrimonio como contrato natural. San Agustín ve la necesidad de cierta indisolubilidad en él, ya para cohibir la concupiscencia de los cónyuges, ya también para realizar debidamente los fines del matrimonio, que son la procreación y la educación de la prole. Pero, cuando no se puede conseguir el fin intrínseco del matrimonio por esterilidad o impotencia o por otra circunstancia de separación definitiva, etc., ¿cuál de las dos cosas es preferible: seguir formando parte de una unión estéril, o formar otra unión para conseguir el fin del matrimonio, criando hijos para el cielo?

San Agustín reconoce que sólo en la Iglesia católica el matrimonio tiene un carácter de indisolubilidad absoluta, en virtud de la ley evangélica. «*Nec tamen nisi in virtute Dei nostri, in monte sancto eius talis est causa cum uxore*». [Solamente en virtud de nuestro Dios, en su monte sano, es decir, en su Iglesia, se concibe de esta manera la relación matrimonial]. (*De bono conjugali*). Entre los gentiles no sucede así:

«*Ceterum aliter se habere iura gentilium quis ignorat ubi, interposito repudio, sine reatu aliquo ultionis humanae, et illa, cui voluerit nubi, et ille quam voluerit, ducit*». [Por otra parte, nadie ignora que en esto los derechos entre los gentiles son otros, ya que por medio del repudio y sin peligro alguno de venganza humana, así como ella con el que desea se casa, así él con la que más le pluguiere, se une en matrimonio]. (Ibid. 8).

Por esto el santo Doctor cree, según parece, que tratándose del matrimonio como contrato natural, la indisolubilidad no es absoluta.

Hasta aquí el resumen arriba mencionado¹⁷. Completémoslo con lo que nos ofrece la lectura directa de las obras del santo:

El matrimonio no es meramente un medio para la propagación de la especie; es también una « *amicalis coniunctio* »¹⁸, una « *naturalis in utroque sexu societas* »¹⁹. Dios instituyó la unión de hombre y mujer para el bien de la prole²⁰. En el año 401 duda Agustín todavía si en el paraíso la propagación de los hombres fué sexual²¹, empero, desde el año 410 siempre lo afirma²². La generación de los hijos es una gloria del matrimonio y no castigo por el pecado²³. Es, pues, el matrimonio cosa buena y no sólo, como opinaban algunos, un mal menor²⁴. Pero, considerando la sexualidad en su desorden moral, Agustín la-

¹⁷ BERNARD ALVES PEREIRA, O. F. M., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*. París, 1930. Resumen en *Ciencia Tomista*, 43 (1931) 219.

¹⁸ *De bono coniugali*, L. I. ML, 40, 373: « Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio ».

¹⁹ *Ibidem*, III, ML., 40, 375: « quod [conjugium] mihi non videtur [bonum] propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diversu sexu societatem ».

²⁰ *De civitate Dei*, L. VII, cap. 30. ML, 41, 219: « ...illum Deum colimus, ... qui coniunctionem maris et feminae ad adiutorium propagandae prolis instituit ». cf. *De sancta virginitate*, XII. ML, 40, 401: « Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant et procreatos pariter, salubriter, instanter educant... »

²¹ *De bono coniugali*, II. ML, 40, 373: « Plures enim de hac re sententiae diversaeque exstiterunt... et si examinandum sit veritati Scripturarum quanam earum potissimum congruat, prolixae disputationis negotium est ».

²² *De Genesi ad litteram*, L. IX, cap. 6. ML, 34, 396: « Nam si parentes filiis suis cedere ex hac vita oportebat, ut ita omne humanum genus per decessiones et successiones certa numerositate impleteretur, potuerunt etiam homines genitis filiis, perfectaue humani officii iustitia hinc ad meliora transferri, non per mortem... » *Recreationes*, L. I, cap. 10. ML, 32, 599: « Quod vero ibi [in *De Genesi ad Manich.*] legitur, benedictionem Dei qua dictum est, Crescite et multiplicamini GEN. I, 28 in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam (L. I, cap. 19, n. 30); si non potest alio modo dictum videri, nisi ut putentur illi homines non habituri fuisse filios nisi peccassent, omnino non approbo ».

²³ *De civitate Dei*, L. XIV, cap. 21. ML, 41, 428: « Illa vero benedictio nuptiarum ut coniugati crescerent et multiplicarentur... tamen antequam delinquerent, data est, ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii non ad poenam pertinere peccati ».

²⁴ *De bono coniugali*, VIII. ML, 40, 379: « Non ergo duo mala sunt connubium et fornicatio, quorum alterum peius; sed duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius ». *De Genesi ad litteram*, L. IX, cap. 7. ML, 34, 397: « Hoc [bonum nuptiarum] autem tripartitum est: Fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum coniugale, cum altera vel altero concubatur. In prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur. In Sacramento autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur ». Joviniano, monje apóstata, había atacado la virginidad religiosa. Contra él escribió San Jerónimo *Adversus Jovinian-*

menta el poder y la insubordinación, en el hombre caído, de la concupiscencia carnal ²⁵.

El pecado original no aniquiló los bienes y las riquezas del matrimonio; continúan ellos « *procediendo de la fuente de la bondad divina* ». Con ellos, empero, también avanza el diluvio de la perdición.

La generación del hombre en el seno maternal merece siempre de nuevo nuestra gratitud y admiración ²⁶.

El misterio de la conexión biológica de los hombres produce el otro, no menos profundo e indecible, de la solidaridad de los hombres en el pecado de Adán, pero también en la gracia de Cristo ²⁷.

Concediendo todos estos bienes al matrimonio, opina, sin embargo, San Agustín que los fieles deben ser exhortados a observar la continencia: porque en la antigua ley el matrimonio era necesario para la propagación del pueblo elegido del cual había de nacer el Redentor del mundo; pero ahora ya no existe tal finalidad; que si todos observasen perfecta continencia, se completaría más rápidamente la ciudad de Dios y el fin de los siglos se acercaría con más celeridad ²⁸.

Aunque el matrimonio es una cosa buena para San Agustín,

num, defendiéndola con mengua de los valores y bienes del matrimonio. Desde entonces se opinaba que las afirmaciones de Joviniano no se podían refutar sin menoscabar los derechos de la vida conyugal. Contra esta opinión escribió San Agustín sus libros: *De bono coniugali*, ML, 40, 373-396, y *De sancta virginitate*, ML, 40, 387-428, por el año 401... cf. OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, 492. Freiburg, 1924.

²⁵ MAUSBACH, *ob. cit.*, I, p. 319; II, p. 208.

²⁶ *De civitate Dei*, L. XXII, cap. 24, 1-2. ML, 41, 788: « ...mansitque in stirpite damnata donata fecunditas ».

²⁷ *Opus imperfectum contra Julianum*, VI, 22, ML, 45, 1551: « ...quoniam nescitis et quod intelligere non potestis, credere recusatis, quid valeant in seriem generationis seminum nexus, et in creaturis quas Deus alias ex aliis secundum genus suum nasci voluit, quanta sint et quam sint ineffabilia, quamque etiam nullo penetrentur sensu, nulla cogitatione comprehendantur naturalia iura propaginis ». ML, 45, 1554: « Quae cum ita sint, ille dicat peccato et morte primi Adam non indui qui nascuntur, quisquis dicere audeat, iustitia et vita Adam secundi non indui qui renascuntur: quamvis nec illi peccatum fecerint unde liberum est abstinere, nec illi iustitiam quam liberum est facere ».

²⁸ *De bono coniugali*, IX. ML, 40, 380: « Nunc vero, cum ad ineundam sanctam et sinceram societatem undique ex omnibus gentibus copia spiritualis cognationis exuberet, etiam propter solos filios connubia copulare cupientes, ut ampliore continentiae bone potius utatur, admonendi sunt ». *Ibidem*, X. ML, 40, 381: « ...utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Multo citius Dei civitas completeretur et acceleraretur terminus saeculi ».

lo es solamente como remedio de la debilidad humana o su « *consuelo* »²⁹.

En este modo de pensar influyó sin duda ninguna el escatologismo de aquel tiempo, pero también el delicado sentir del santo y sus anhelos ascéticos respecto a la vida sexual; a esto se añaden las dificultades que incluyen las relaciones que hay entre la vida conyugal y la monástica, cuya solución San Agustín espera en el futuro³⁰.

III. LA FAMILIA

De la misma manera que el matrimonio la familia es fruto de las inclinaciones legítimas de la naturaleza humana. Ella es el núcleo del que resulta el Estado³¹. Es, pues, la familia el fundamento de la vida social. Para asegurar la paz en la república ha de ordenarse primero la familia, hacia la cual tiende el hombre por su misma naturaleza, las costumbres y la revelación. En la familia se manifiesta que el gobernar no consiste en soberbia y en ansia de reinar, sino en el cuidado cariñoso de los súbditos³².

Una revuelta del pueblo contra un injusto magistrado da ocasión a nuestro santo para inculcar que la vida social debe

²⁹ *De bono coniugali*, X. ML, 40, 381: « Unde mihi videtur hoc tempore solos eos qui se non continent, coniugari oportet ». *De sancta virginitate*, IX. ML, 40, 400: « et ca tantum quae se non continet nubat ». *De bono viduitatis*, XI. ML, 40, 437: « Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum: sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium; nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium ».

³⁰ MAUSBACH, *ob. cit.*, t. I, p. 424.

³¹ *De civitate Dei*, L. XIX, cap. 16. ML, 41, 644: « Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est integritatem refertur: satis apparet esse consequens ut ad pacem civicam pax domestica referatur... » La palabra *civitas* significa en primer lugar ciudad o el vecindario, pero casi siempre se amplifica al concepto de Estado o de una unidad aún mayor de hombres. cf. REUTER, *Augustinische Studien*, 131, citado en MAUSBACH, *ob. cit.*, t. I, p. 328. *De civitate Dei*, L. IV, cap. 3: aparece el hombre particular como elemento de la *civitas* y del reino. También la familia y *populus* como transición al *regnum*: ML, 41, 114: « nam singulis quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni... »

³² *De civitate Dei*, L. XIX, cap. 14. ML, 41, 642: Todo el capítulo 14. Al fin dice: « Sed in domo iusti viventis ex fide... etiam qui imperant serviunt eis quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; nec principandi superbia, sed providendi misericordia ».

renovarse empezando por el fiel cumplimiento de las obligaciones en la esfera familiar³³.

La ley natural exige también a los padres de familia que hagan extensivos a los esclavos sus cuidados paternales, especialmente en el orden religioso, y los traten como a hijos en las cosas que se refieren a su fin último³⁴. El vínculo de la familia es la caridad, la cual debe empezar con los familiares³⁵. Esta caridad nos la enseña la Iglesia³⁶.

Hablando sobre la caridad en la familia, San Agustín considera en primer lugar su aspecto sobrenatural³⁷. Pero se hallan también textos que dejan traslucir una evolución en el juzgar sobre el amor natural entre los familiares y parientes. En la obra «*De vera religione*» (a. 390) y en la explicación del sermón de la montaña, Agustín había urgido la obligación de amar

³³ *Sermo* 302, n. 19. ML, 1392-1393. «Non dico, Fratres, quia potest alicui vestrum exire et populum prohibere: hoc nec nos possumus; sed unusquisque in domo sua filium suum, servum suum, amicum suum... Agite cum illis ut ista non faciant. Quibus potestis suadete; et in quos potestatem habetis, severitatem adhibete. Unum scio, quod omnes mecum sciunt, in hac civitate multas inveniri domos in quibus non sit vel unus paganus; nullam domum inveniri, ubi non sint christiani... Videtis ergo quia mala non fierent, si christiani nollent. Non est quid respondeatur. Occulta mala possent fieri, publica non possent, prohibentibus christianis; quia unusquisque teneret servum suum, unusquisque teneret filium suum: adolescentem domaret severitas patris, severitas patris, severitas magistri, severitas boni vicini, severitas correctionis maioris ipsius. Haec si sic agerentur non multum nos mala contristarent». *Sermo* 302, n. 21. ML, 38, 1393: «quisque in domu sua et in vicinia sua cum eo, cum quo habet alicuius necessitudinis et caritatis vinculum, suadetis, doceatis, corripatis;... ut aliquando Deus miseretur, et finem det humanis malis...»

³⁴ *De civitate Dei*, L. XIX, cap. 16. ML, 41, 644: «Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic quidem administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona, filiorum sortem a servorum conditione distinguere; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris para dilectione consulerent».

³⁵ *In Joh. Epistulam*, VIII, 4. ML, 35, 1977-2062.

³⁶ *De moribus ecclesiae catholicae*, n. 63. ML, 32, 1336: «Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, prout cuiusque non corporis tantum sed et animi aetas est, exerceas ac doces. Tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obediencia subiicis. Tu viros coniugibus, non ad illudendum imbecilliore sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis. Tu parentibus filios libera quadam servitute subiugis, parentes, filiis pia dominatione praeponis. Tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore atque arctiore quam sanguinis nectis. Tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitudinem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua caritate constringis».

³⁷ *De civitate Dei*, L. XXI, cap. 26. ML, 41, 746: «Porro, qui patrem, matrem, filios, filias secundum Christum dilexerit, ut ad eius regnum obtinendum eique cohaerendum illis consulat, vel hoc in illis diligat, quod membra sunt Christi, absit ut ista dilectio reperiat in lignis, feno et stipula consumenda...»

a los parientes solamente como imágenes de Dios, el ver en la esposa, no *la mujer*, sino sólo *la persona humana* y su destino eterno.

El odio a los familiares, del cual habla Cristo, se refiere a los vínculos de la sangre. Estas relaciones tienen un carácter temporal, entre otras razones también porque la propagación sexual de la humanidad se hizo ley después de la caída de Adán. Más tarde —en sus «*Retractationes*»³⁸— rechaza el Santo tal razonamiento y dice que aquel *odio* no tiene por objeto la consanguinidad natural, sino la resistencia que oponen los parientes al Reino de Dios.

Aunque la vida en el matrimonio es un obstáculo para atender pura y severamente al ideal religioso³⁹, sin embargo, es posible conservar un gran amor a Dios a pesar de estar rodeado por riquezas y cariños familiares. Así la castidad interior de Abraham tenía la misma altura, según San Agustín, que la de los ascetas cristianos⁴⁰. Y de hecho hay personas unidas en matrimonio, cuyo amor a Dios resplandece en gran manera⁴¹.

Pocos son los textos en las obras de San Agustín que hablan más explícitamente de los valores formativos de la familia. Tal vez esto se explique por el escatologismo de la época, su propia experiencia en la casa paterna, su inclinación personal a la vida ascética y, por ventura, también por su origen africano. Pues parece que este ambiente no favoreciese tanto el ideal de la vida de hogar como, por ejemplo, el de los pueblos nórdicos. Añadamos la convicción del Santo —fundada sin duda en la experiencia— que el hombre que prefiere la vida conyugal a la vida monástica no lo hace para estar más unido a Dios o para

³⁸ *Retractationes*, L. I, cap. 13. ML, 32, 605: «Hunc sensum prorsus improbo... Essent ergo etiam istae cognationes atque affinitates, si nullus delinqueret nullusque moreretur».

³⁹ *De bono coniugali*, XIV. ML, 40, 383: «Itane vero coniugia talia non cogitant ea quae sunt Domini, quomodo placeant Domino? Sed perrara sunt. Quis negat? Et in ipsa raritate pene omnes qui tales sunt, non ut tales essent coniuncti sunt, sed iam coniuncti tales facti sunt».

⁴⁰ *De bono coniugali*, XXVII. ML, 40, 392.

⁴¹ *Epistula* 157, 36. ML, 33, 691: «Habemus hinc utriusque sexus divites clarissimasque personas martirii gloria sublimatas. Ita multi quos rerum suarum venditione piguerat ante perfici, Christi imitata passione sunt repente perfecti; et qui nonnullam infirmitatem carnis et sanguinis suis divitiis praefecerunt, subito adversus peccatum pro fide usque ad sanguinem certarunt». *Sermo* 354, 5. ML, 39, 1565: «aliqui tunc [tempore persecutionis] de continentibus defecerunt, et multi de coniugatis pugnaverunt atque vicerunt».

cumplir mejor con sus obligaciones para con la sociedad. Pues supone el Santo en tal hombre una moralidad inferior⁴², e identifica con cierta ingenuidad, por otra parte, la santidad del estado religioso con la santidad de los individuos que pertenecen a tal estado, lo cual ciertamente a nosotros hoy día no nos parece justificado⁴³.

Debemos conceder que el desarrollo de la vida práctica religiosa en la antigüedad cristiana no favoreció en todo el despliegue del ideal familiar predicado por Cristo, lo cual nos prueba una vez más que el Reino de Dios crece como un organismo, en el cual no todas sus partes llegan simultáneamente a su perfección.

También aquí, lo mejor fué a veces el enemigo de lo bueno. La preferencia que entonces daban a la vida ascética con tanta acentuación los predicadores, escritores y directores de almas, impuso de por sí a la vida familiar una nota de una cosa no mala pero sí de menor valor, de algo que no está del todo bien. Influyeron también las opiniones y prescripciones de la Antigua Ley acerca de la mujer y de la vida sexual, de las cuales el cristianismo no se apartó sino poco a poco. El mismo elemento femenino —oprimido durante tanto tiempo— no estaba en general preparado para la realización ideal del hogar cristiano. Esto se fué verificando por un proceso muy lento y no siempre rectilíneo⁴⁴.

Por lo cual no debe extrañar que San Agustín no pondere tanto los valores éticos, educativos y espirituales de la vida del hogar, como lo hacemos nosotros hoy, después de casi dos mil años de vida cristiana y de tantos progresos doctrinales. Se ha de considerar, también, que San Agustín vivió en aquella época en que nuevos pueblos invadieron el viejo imperio romano y nuevas multitudes entraron en contacto con el cristianismo. Empezó entonces la gran tarea de misionar y cristianizar a to-

⁴² *De bono coniugali*, XIV, ML, 40, 383. Cf. nota 39.

⁴³ *Sermo* 96, 10. ML, 38, 589: « Coniugati proponant sibi inuuptos, fateantur eos esse meliores: in eis diligent quod ipsi non habent... » *Sermo* 354, 9. ML, 39, 1567: « Si singula vestra bona considerem, melior es patre tuo, qui nuptias contempsisti; et tu melior matre tua, quae nuptias contempsisti ». Cf. *Epistula* 157, 33. ML, 33, 689 ss., donde aparecen los que no eligen la virginidad religiosa como los « infirmiores ».

⁴⁴ ANTON KOCH, s. 1., *Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum, en Stimmen der Zeit* (agosto 1936), p. 457.

das estas gentes, para lo cual la Iglesia necesitó de todo su empuje apostólico. No se pudo valer de la familia para realizar tales empresas, puesto que ella pertenece al campo de las inclinaciones y obligaciones naturales, comunes también a los pueblos invasores; usó en cambio de la vida monástica, cuyo ejemplo heroico irradia con toda plenitud el esplendor de la vida cristiana.

Tampoco se debe olvidar el influjo benéfico que ejerce la virginidad religiosa en la vida familiar; pues eleva la mujer como tal, y da fuerzas morales para la vida virtuosa en el hogar. En este sentido cumplió San Agustín una misión providencial.

Resumiendo podemos decir:

San Agustín no se desvió de la enseñanza dada por la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, defendiendo el *bien conyugal* y la mejor perfección de la virginidad religiosa. Apreció los bienes del matrimonio y consideró la familia como fundamento de la vida social y del Estado. No ensalzó detalladamente la importancia de la vida familiar; cumplió, empero, con las necesidades de su tiempo que exigían el ejemplo heroico de la vida ascética.

BIBLIOGRAFIA

DR. JOSEPH MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Herder (Freiburg), 1929. M. D. ROLAND GOSSELIN, *La moral de saint Augustin*. París, 1925. OTTO SCHILLING, *Die Staats und Sociallehre des Heiligen Augustin*, 1910. BERNARD ALVES PEREIRA O. F. M., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*. París, 1930. A. REUL, *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*. Paderborn, 1928. GRABMANN - MAUSBACH, *Aurelius Augustinus*, 1931. OTTO KARRER - HUGO RAHNER, S. I., *Augustinus*. Benzinger, 1942.

Las obras de San Agustín, en especial:

De moribus ecclesiae catholicae	Migne	32, 1309-1378;	año	389
Confessiones	»	32, 659-868 ;	»	400
De bono coniugali	»	40, 373-396 ;	»	401
De sancta virginitate	»	40, 397-428 ;	»	401
De generi ad litteram	»	34, 245-486 ;	»	401-415
De civitate Dei	»	41	»	413-426
De bono viduitatis	»	40, 429-450 ;	»	414
De coniugiis adulterinis	»	40, 451-486 ;	»	419
De nuptiis et concupiscentiis	»	44, 413-474 ;	»	419-420
Retractationes	»	32, 583-656 ;	»	427

EL ERROR Y EL PUNTO DE APOYO DEL EDIFICIO LOGICO

Por EXPEDITO IGNACIO GRANERO, S. I. — Sucre (Bolivia)

I

La Historia de la Filosofía, la historia de la humanidad que piensa, nos presenta al hombre fatalmente impulsado a buscar eso que él llama «la verdad», y que concibe como la única agua capaz de apagar la sed insaciable de su espíritu.

El hombre puede llevar a la práctica con gusto todo aquello que conceptúa como un mal moral, como ya lo advirtió el poeta que dijo: «video meliora proboque, deteriora sequor», pero le es de todo punto imposible, aceptar y gozar con aquello que él ve ser un mal intelectual, un error de su inteligencia.

Más aún, no solamente el error concebido como tal, repugna a su naturaleza, sino que también hasta la sombra más leve del mismo, es suficiente para anular por completo el gozo proveniente de la contemplación de la verdad.

Sin embargo, a pesar de ser tal la naturaleza del hombre, parece no existir cosa más lejana ni más difícil de conseguir, que esta misma verdad, sin la cual no tienen razón de existir la inteligencia y la razón, determinante específico de la naturaleza humana.

Si tomamos en nuestras manos una Historia de la Filosofía y recorremos sucesivamente los diversos sistemas que se han ido formando en el correr de los siglos, crearemos ver algo así como una serie indefinida de números quebrados, cuyo numerador varía sin cesar, pero cuyo denominador es siempre el mismo: un signo de interrogación, una duda, un error, algo probable, un quizá, un cero, que nos da siempre un cociente indefinido.

Pero llega un día en que advierten los hombres que el denominador es la constante invariable. La verdad, se dicen, no está en ninguno de los diversos sistemas, la verdad es que no conocemos, ni podemos conocer lo verdadero. Esta fué la resultante de todos los sistemas.

He aquí lo que hizo el escepticismo; pasó el común denominador al numerador, pero como éste era un cero, el resultado fué nulo. La posición del espíritu humano se había trocado completamente. Si antes experimentaba que su espíritu se perdía en medio del ser indefinido e incomprensible, sin que pudiese llegar a encontrar sus límites, ahora, al verificar ese cambio fatal, se encontró con la nada.

Pero esta actitud es tan violenta para el espíritu humano, como el encontrarse cara a cara con el error. El entendimiento del hombre tiende necesariamente al conocimiento del ser. Nada, pues, más absurdo que pretender saciar esa natural tendencia con la nada. Volvió entonces el hombre sobre sus pasos, y continuó su ascensión penosa en busca de la luz.

Esta es la curva que ha seguido la humanidad en la historia de su pensamiento. Existe un primer período que podríamos calificar de ingenuo, sencillo, que no duda en afirmar lo que cree ser la verdad. Es la infancia encantadora de la filosofía. Pero los sistemas se multiplican y contradicen, y entonces surge la duda, la decepción y hasta el despecho. Por eso el hombre parece querer anularse a sí mismo. Pero esta es una posición violenta. La naturaleza no puede pretender su propia destrucción. De aquí que la curva que había descendido vuelve a elevarse.

Sin embargo, esta nueva ascensión no coloca a la filosofía en el mismo plano de antes. Ahora nos hallamos en la época de la reflexión. Desde entonces se plantea en toda su crudeza el escabroso problema crítico que parecía haber pasado desapercibido al mismo Aristóteles. Se pretende justificar el conocimiento. Hay que buscar un punto de apoyo, seguro, firmísimo, donde basar todo el edificio lógico.

Corremos, pues, ya en un plano paralelo al primero. Sin embargo, ese punto de apoyo se presenta tan difícil de encontrar como el que pidió el otro para mover el mundo. Toda construcción amenaza querer derrumbarse en el vacío. Parece que horroriza el pensamiento de que el pretender tratar si es posible conocer la verdad es suponer esta misma posibilidad.

Ante esta pregunta ocurre preguntar: ¿por qué el hombre que se nos presenta como nacido para contemplar la verdad parece estar condenado a ver pasar ante su mente sucesivos fantasmas incapaces de dar reposo a su ser esencialmente cognoscitivo? ¿Existe por ventura tal contradicción en la naturaleza humana que le sea imposible obtener su fin? En tal caso el hombre sería el más miserable de todos los seres, puesto que sería el único que no llegaría a obtener aquello para lo que su naturaleza demuestra haber sido creado. Su vida sería un ansia mortal no satisfecha nunca, y su muerte el postrer grito de angustia lanzado en medio de la oscuridad más aterradora.

La razón porque el hombre cae tantas veces en el error puede provenir de dos grandes fuentes. Hablar de un fundamento metafísico del error es hablar de la capacidad o incapacidad del hombre para conocer la verdad; aptitud o ineptitud basada en su propia naturaleza, o más exactamente, en la naturaleza

de la facultad elaboradora del conocimiento humano. En este supuesto estaríamos en el caso de una falla esencial y connatural en el hombre, irremediable e imposible de evitar.

Pero dado caso que esa incapacidad no se deba atribuir a semejante ineptitud intrínseca y esencial a la naturaleza humana, no queda sino atribuirlo a motivos accidentales y extrínsecos a su esencia, tales que no arguyan ineptitud fundamental sino ocasional, no necesidad absoluta sino relativa de caer en el abismo del error.

Estas dos cuestiones podrían plantearse así: ¿Es capaz el hombre de conocer la verdad? Y luego, en la hipótesis de que respondamos afirmativamente, preguntáramos: ¿Por qué, pues, cae tantas veces en el error? Es natural que si queda solventada y claramente probada la primera pregunta, quedará por lo mismo respondida, aunque en términos muy vagos y generales, la segunda.

Puesto que si el hombre posee un entendimiento esencialmente apto y capaz de conocer la verdad, y a pesar de esto se equivoca con tanta frecuencia, es evidente que ello se debe a causas extrañas, que influyen ciertamente en su entendimiento, pero que no son su facultad cognoscitiva.

Cae, pues, el hombre en el error debido al influjo de otros factores extrínsecos o internos que intervienen de alguna manera, directa o indirectamente en la elaboración del conocimiento. Estos factores no son los productores del conocimiento, pero sí condicionadores de la acción eficiente de la facultad cognoscitiva.

Por último, un análisis más detallado y minucioso nos llevaría a exponer sucesivamente cuáles son estas causas condicionantes, que como hemos indicado, podrían dividirse en dos grandes grupos. En el primero estarían los factores de influencia directa: aquí estaría la voluntad cuyas relaciones con el entendimiento formarían un interesante capítulo. A su vez los prejuicios existentes en el mismo entendimiento por la mala obra anterior de la voluntad, influirían directamente, puesto que volverían a inclinar esta potencia en favor propio todas las veces que el entendimiento deba ejercer su acción en algo relativo a estos juicios. De esta manera el círculo iniciado por la voluntad hacia el entendimiento, sería cerrado por éste al influir sobre la voluntad. Este círculo recorrido infinitas veces por los influjos mutuos ligaría estrechamente el conocer al querer. De aquí que podamos hablar con toda propiedad de un conocimiento afectivo.

Un segundo capítulo podría estar formado por los factores que indirectamente condicionan el conocimiento de la inteligencia. A su vez éstos podrían subdividirse en remotos y próximos. Entre los próximos tendríamos las pasiones, estado fisiológico, etc., etc. Para tener una idea de lo que sería el influjo indirecto, recordemos lo que ha dicho Bergson en su libro «L'Evolution Créatrice», a saber, que «somos el resultado de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, y aun antes de haber nacido... Deseamos, queremos, obramos... con todo nuestro pasado».

Pero en último término, la solución integral de esta cuestión está subordinada a una filosofía realista de la vida y del hombre. La filosofía es un producto humano, por eso necesariamente ha de serlo ella también.

Una filosofía del hombre puramente materialista o absolutamente idealista o espiritualista, desenfocaría la cuestión y vendría a solucionar el problema

en un terreno ideal, totalmente contrario a la realidad que nos ofrece el hombre en sí mismo.

No podemos destruir al hombre. No nos es lícito separar en él esos dos principios, uno material y espiritual el otro, que integran su unidad perfecta. De aquí que todo lo que procede del hombre, ya sea en el orden del espíritu, ya sea en el orden de la materia, procede en último término de ambos orígenes²; y en nuestro caso, el conocimiento especulativo, producto humano por excelencia, reconoce también dos principios, en el sentido lato de la palabra y según la explicación que anotamos, y que si bien no pueden ser colocados en el mismo plano, sin embargo, cada uno en su esfera, condiciona de alguna manera el resultado.

En una palabra, para explicar lo que pasa en el hombre, no hay que perder de vista al mismo hombre. Y permítasenos aquí una pequeña digresión, porque en la falta de esto que acabamos de decir, en esa prescindencia de la realidad humana, creemos que está también el error fundamental y el motivo por que muchos moralistas con frecuencia se hallan en pugna con los psicólogos. Estos últimos parten del hombre como base, aquéllos vienen de afuera hacia adentro, y con frecuencia en su camino, mientras construyen en el terreno ideal, pierden de vista el término real, el hombre. Por eso sus dictámenes son teóricos, y en el caso concreto, a veces falsos.

Así, pues, debe ser planteado el problema del error. Vamos a tratar algo del hombre. No lo perdamos de vista tal cual él es. No entraremos ahora en la discusión de las diversas partes y aspectos que ofrece este problema fundamental en la filosofía, ya que solamente nos hemos propuesto exponer el planteamiento del mismo. Pero si se nos preguntase por una solución final, que viniese a ser como el enunciado de una tesis cuyas pruebas ahora omitiésemos, diríamos que el hombre es capaz de conocer la verdad, aunque no totalmente³. Que no es absolutamente necesario que haya error en su conocimiento, y que en muchos casos puede estar cierto de poseer la verdad, puesto que por la naturaleza de su facultad cognoscitiva es esencialmente apto para llegar a ver lo verdadero, y luego reflexionando sobre su propio acto conocer la verdad de su conocimiento.

² No queremos decir que tratándose de cualquier operación del hombre, el principio espiritual y el material sean igualmente causas de la tal operación. Tratándose de la sensación reconocemos como causa principal al principio material, y en el caso del conocimiento intelectual, afirmamos serlo el principio espiritual.

³ Hemos dicho que el hombre puede conocer la verdad aunque no totalmente. Con esto queremos decir que el hombre no puede agotar el objeto que conoce, es decir, que aunque pueda conocer algo verdadero del objeto, no conoce todo lo verdadero que hay en el objeto. Análogamente había dicho Aristóteles que es muy fácil saber si la cosa existe, pero muy difícil saber qué es lo que existe. Sin embargo, nuestro entendimiento tiende a conocer cada vez más, de manera que nunca encuentra hartura en su ejercicio. De aquí que el entendimiento exija por su naturaleza la posesión de la verdad total. Ahora bien, como la posesión de esta verdad no puede darse en este mundo, es necesario que exista después de esta vida. En caso contrario, como hemos dicho antes, el hombre sería el ser más desgraciado de todo el universo, y su naturaleza una contradicción y un absurdo.

Sin embargo de esto, decimos que es «relativamente necesario» que haya errores. Algo así como puedo afirmar, que en condiciones normales todo hombre es libre para no cometer un homicidio. A pesar de lo cual podré asegurar con toda certeza que, en el período de un año, por ejemplo, se verificarán «ciertamente» varios homicidios. La palabra «ciertamente» tiene aquí el mismo valor que «relativamente necesario». Por eso lo puedo asegurar con toda certeza.

Así también cada hombre podría en el orden absoluto evitar todo error. En el orden real y práctico caerá en muchos errores. Podríamos decir que su entendimiento goza de cierta infalibilidad, contra la cual se levanta un ejército entero, parte del cual está dentro del mismo hombre, y parte fuera de él. Y aunque no todo influye de la misma manera, puesto que algunas cosas no son sino meras ocasiones de error, sin embargo todo contribuye a hacer descender, cuantas veces sea posible al hombre, de esa elevada silla de la infalibilidad.

La indagación de todas las causas de este fenómeno real, pero lo repetimos «no absolutamente necesario», se obtiene, como hemos indicado, analizando al hombre, sus móviles, su modo de conocer humano, etc. Análisis interesante por cierto, pero que no emprendemos ahora, circunscribiéndonos únicamente en esta primera parte al planteamiento del problema.

II

Por la reducción al absurdo conocemos el error de nuestro entendimiento, y por medio del desengaño corregimos la desviación de la voluntad. El absurdo y el desengaño habían sido ya durante muchos siglos el pan con que se había alimentado la humanidad para que no brotara ya como reacción espontánea el problema crítico de que hemos hecho mención en la primera parte de este trabajo.

Suele concederse a Descartes, padre de la filosofía moderna, el honor de haber sido el primero que lo propuso en toda su crudeza. Mejor aún, diríamos que Descartes no fué el primero que lo propuso, sino el primero que trató de dar a éste una solución positiva. Su «cogito, ergo sum», considerado como una intuición y no como un raciocinio, pretende ser el punto de arranque de la filosofía, y el fundamento y apoyo de todo el edificio lógico.

Pero el problema es mucho más antiguo que Descartes. Es tan antiguo como antigua es la duda en el espíritu humano, y se presenta de una manera refleja y con fuerza arrolladora desde el comienzo del escepticismo. Formando dos grandes grupos con las escuelas que tratan de una manera directa o indirecta de la solución de este problema, colocaríamos de un lado las que dan una solución negativa y en el opuesto a las que tratan de solventarlo positivamente. Entre los primeros tendríamos a los escépticos y escuelas afines, y entre los segundos a Descartes y los sistemas que se han seguido, con exclusión de los escépticos.

Desde Anaxágoras que, según dice Aristóteles en su *Metafísica*, en un pasaje que encuentro traducido en «El Pensamiento», *Historia de la Filosofía Greco-romana*, del Sr. Prof. Mondolfo, desde Anaxágoras, digo, que decía a algunos de sus discípulos, «que las cosas para ellos serían tales como les agradara crearlas», estableciendo así el influjo del orden afectivo sobre el intelectual

y la causa del error que arriba hemos apuntado, hasta Protágoras de Abdera, que proclamó abiertamente que el hombre era la medida de todas las cosas, «anthropos panton metron», propugnando de esta manera la relatividad total de nuestro conocimiento, encontramos que todas las soluciones dadas directa o indirectamente al problema crítico, son negativas.

Imposible nos es ahora, ni lo pretendemos, recorrer todas las soluciones de orden positivo que se han ido dando con miras a solucionar el gran problema. Nos limitaremos, pues, a exponerlo en sus líneas generales, esbozando al mismo tiempo algunas de las soluciones dadas, para sacar luego algunas consideraciones universales, así como lo hemos hecho en la primera parte al tratar del error.

Y notemos, ante todo, que no tratamos de descubrir o investigar si nosotros poseemos o no, de hecho, la seguridad y la certeza en muchos de nuestros juicios y afirmaciones de orden práctico y especulativo. Es un hecho del que no podemos dudar. Quien dudara, por ejemplo, que dos más dos son cuatro (orden especulativo), o que se caerá si se arroja de una altura (juicio de orden práctico), sería tenido por un individuo cuyas facultades mentales están alteradas.

El hecho de la certeza es innegable, indubitable en el orden natural y práctico. Lo que tratamos ahora de examinar es su justificación en el terreno filosófico. Ciertamente nosotros llegamos a la certeza. ¿Cómo llegamos? ¿Cuál es el proceso lógico que justifica la posición de juicios universales, verdaderos, de valor absoluto: juicios que debidamente relacionados y agrupados entre sí llegan a formar un ciencia? Es decir, ¿qué proceso lógico justifica la certeza?

Ni nos interesa tampoco ahora primariamente, el aspecto psicológico, o sea el de la génesis de la certeza. Digo primariamente, porque no podemos prescindir de él, puesto que es menester tenerlo en cuenta para el logro de una solución integral; pero no es analizando el proceso genético del conocimiento como llegaremos a la justificación lógica del mismo.

Por medio del análisis psicológico no saldriamos fuera del sujeto. Podríamos llegar a conocer, sí, exactamente, la génesis de nuestro conocimiento, sin que ello implicase la existencia de una realidad objetiva que respondiese a esa otra subjetiva que se verifica en el individuo. Nos hemos propuesto dar un salto mortal. Tenemos que pasar de lo concreto y singular y subjetivo, a lo abstracto, a lo universal y objetivo. De hecho lo hacemos, pero, ¿en qué nos apoyamos para dar este salto?

Las soluciones positivas dadas al problema podemos reducirlas aquí a dos grandes grupos. Para los unos este salto se ha de dar y se da de hecho con los ojos cerrados —nos encontramos en la otra orilla prácticamente sin saber cómo—; para los segundos el tránsito del sujeto al objeto se verifica por pasos sucesivos, conscientes y seguros, acompañados de la reflexión y de la lógica.

Aquéllos no encuentran más justificación del conocimiento que el hecho consumado, por lo cual, o admiten las ideas innatas, que vendrían a ser como las semillas y origen de nuestros conocimientos sobre las cuales se fundamentase toda construcción mental; o bien se admite cierto instinto ciego y fatal, al estilo de Reid y Jacobi, o si no, según la mentalidad de Balmes, notablemente influenciada por éstos, se predica como origen y fundamento del conocimiento,

el «instinto intelectual o sentido común», es decir, según sus mismas palabras, «la inclinación natural de nuestro espíritu a dar ascenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón y que todos los hombres han menester para satisfacer a las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral» (Fil. Fund. 32, 316). Una de estas verdades es la objetividad de nuestros conocimientos. Luego el sentido común es el puente para pasar del sujeto al objeto y una ley necesaria de nuestro entendimiento y el fundamento de todo lo que hay en él.

Según éstos, la conciencia es ciertamente la primera base para llegar a formar el juicio, pero no es suficiente para él. Ella en sí atestigua lo que siente, no lo que es. ¿Cómo, pues, explicar el juicio de valor objetivo? Por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno. He aquí, pues, que el testimonio de los sentidos se funda en algún modo sobre la conciencia, pero no nace de ella sola, sino que la menester el instinto natural, que hace formar con toda seguridad el juicio (23, 233).

En estos autores, pues, el tránsito del sujeto al objeto es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro espíritu, que no admite explicación lógica y reflexiva, y que vendría a quedar como en la esfera de un mundo preconsciente.

Sin embargo esta doctrina no es la llamada a tranquilizar el eternamente inquieto espíritu del hombre. Es viajar a oscuras, fiados únicamente en la bondad supuesta del conductor.

El otro grupo de soluciones, prescindiendo de las divergencias que entre ellas se encuentran, conviene en que sujeta todo el proceso al examen crítico, sin suponer ninguna verdad científicamente comprobada antes de verificar tal examen.

Después de haber recorrido las soluciones dadas por los diversos autores, y haber extractado de ellos los principios básicos para una solución integral, se me ocurría la siguiente solución, que quiero ahora exponer al público, por si acaso pudiese aportar alguna luz en la solución del complicado problema.

Partamos, pues, del hecho de conciencia estrictamente subjetivo, singular y concreto. Su existencia en nosotros, como subjetiva, es manifiesta en sí misma. Nadie, ni aun el escéptico más apasionado, podrá negar que, por lo menos, le parece que tiene esa conciencia subjetiva. Ese parecerle es un acto de conciencia.

Ahora bien, el entendimiento al intuir este concreto lo intuye simultáneamente como ser concreto, subjetivo, singular, y por medio de un proceso antitético concibe a la vez el «no ser», intuyendo también subjetivamente (nótese que todavía no hemos salido fuera del sujeto), el que «este ser» y «no ser este ser», se oponen, con lo cual, pasando ya de la intuición meramente aprensiva al juicio intuitivo, llega a la formulación concreta, y asimismo subjetiva, de que «en este caso», el «ser» se opone al «no ser». Es la primera experiencia de una inducción que va a repetirse luego sucesivamente.

La serie, pues, de experiencias concretas para poder llegar a verificar la ley universal nos coloca ante el problema de la inducción. Si realizo 50 veces, por ejemplo, esta experiencia: «ser» se opone a «no ser», según el modo expuesto, podré legítimamente afirmar que en 50 casos «ser» se opone a «no ser».

Pero, ¿cómo podré pasar a afirmar, que siempre « ser » se opone a « no ser », es decir, cómo pasaré a afirmar la idea universal con que enuncié el principio de contradicción que quiere ser la base de toda la filosofía?

La inducción es un problema filosófico y un problema matemático, vale decir, que se puede considerar filosófica y matemáticamente. Todas las leyes físicas que proponemos como de valor universal, están fundamentadas en la inducción. Pongamos por caso la caída de la piedra. Si ignorando aún las leyes de la gravitación y atracción terrestres, tomo una piedra y la arrojo hacia arriba tengo dos posibilidades: o la piedra caerá de nuevo a la tierra o no caerá. Verifico la experiencia una, dos, tres, cien veces y compruebo experimentalmente que siempre cae. Y esto me basta y sobra para formular la ley universal.

Sin embargo, si quiero expresar matemáticamente, según las leyes de la probabilidad matemática, estas experiencias realizadas, deberé formar una progresión geométrica con una serie de quebrados cuyo numerador será la unidad y el denominador la progresión con razón $\frac{1}{2}$. Así, pues, luego de verificar la primera experiencia escribiré $\frac{1}{2}$, puesto que como eran dos las posibilidades, ya tengo la mitad en favor de la caída y la otra mitad en favor de la no caída; al efectuar la segunda experiencia escribiré $\frac{1}{4}$, y así sucesivamente. Al verificar la centésima experiencia habré de escribir $\frac{1}{2^{90}}$ lo cual equivale a la unidad dividida por un denominador de 30 cifras.

Como se ve, el número que expresa la probabilidad de la no caída irá disminuyendo hasta un grado infinitesimal, mientras que aumentará progresivamente el opuesto.

A pesar de todo nunca llegaremos a tener « matemáticamente » la unidad en favor de la ley, y siempre será una cantidad positiva la que exprese la probabilidad matemática de que no se cumpla la ley.

Pero dije antes que el problema de la inducción se puede considerar filosófica y matemáticamente. Ahora pregunto: ¿podremos llamar a esto, en filosofía, probabilidad, o bien, mera posibilidad absoluta? Creo que lo segundo. Y fijémonos bien que es diversa la acepción dada en filosofía y en matemáticas al término probabilidad. Porque en filosofía se dice probable una cosa cuando se tiene un motivo de suficiente valor que baste para afirmar algo, aunque no sea más que opinativamente, razón que, por otra parte, basta para dar cierta tranquilidad al espíritu, aunque imperfecta. Como se ve, este concepto es imposible de aplicar en filosofía, a ciertas expresiones numéricas del cálculo de probabilidades matemático.

Ahora bien, volvamos a lo nuestro. En el acto de conciencia, en el que realizo las experiencias sucesivas de los hechos concretos por medio de la intuición del « ser » y « no ser », formulo por inducción la ley universal del principio de contradicción. Y al poder proponer esta ley como universal y necesaria, ya he salido del sujeto, he podido afirmar algo más de lo que me da el hecho concreto.

¿Por qué, pues, se encuentra tanta dificultad en admitir este paso? Me parece que ello se debe a que se aplica el criterio matemático a la filosofía. La filosofía y las matemáticas tienen de común el que buscan la verdad del

ser, pero ello es bajo diversos aspectos y por distintos caminos. Las matemáticas son la ciencia de la exactitud absoluta. Trabajan con la extensión y el espacio, y nos presentan las cosas con sus límites precisos. La filosofía, empero, quiere llegar hasta la esencia de las cosas, lo cual escapa directamente a los sentidos, y por esto no nos presenta sus afirmaciones y pruebas con límites tan definidos.

Así como en un día sereno y claro podemos contemplar las montañas con sus límites exactos, mientras que en días algo nublados, aunque las veamos perfectamente, sin embargo sus contornos escapan a la agudeza de nuestra vista. En ambos casos tenemos la seguridad absoluta y total de lo que vemos, pero con la diferencia apuntada. Esto pertenece al modo de conocer humano. Lo sensible lo conocemos directamente, lo no sensible por medio de lo sensible, y de esto nace la diferencia de conocimiento a que aludimos.

Volvemos, pues, a la misma conclusión que sacábamos de la primera parte. La filosofía es un producto humano, por tanto debe ser humana. No le exigamos al hombre más de lo que él puede dar de sí. Quizá por eso Aristóteles, el primero de los filósofos griegos, pero poseído al mismo tiempo del espíritu eminentemente humanista de su pueblo, no insistió en un problema que sólo entonces toma revuelo cuando se divide al ser humano, y cuando parece que para ser filósofo hay que dejar de ser hombre. El idealista, el escéptico, lo es sólo cuando filosofa, pero cuando vuelve a la vida real de hombre, lo mismo que Pirrón, se aparta del precipicio en que iba a caer, o del perro que pretendía morderle.

Aristóteles, humano y realista, empieza su filosofía con una teoría del conocimiento, la cual parte del hecho concreto dado por los sentidos y por la conciencia subjetiva, y no insiste más en ello, porque no construye con espíritu matemático, sino con el sentido verdadero y real de un filósofo humanista,

TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS

CAPITULUM I. — [§§ 3-50. *Aristoteles non docuit intellectum possibilem esse substantiam secundum esse a corpore separatam*].

[22] Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus²⁸, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi [4, 429 a 22-24]: « Vocatus itaque animae intellectus — dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima — nihil est actu », etc. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et 20 partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, scil. quod intellectus non habet naturam in actu. [23] Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur [4, 429 a 24-25]: « Unde

18-19 qui sit... intellectu *omit.*

²⁸ El entendimiento de que habla Anaxágoras es muy probablemente la inteligencia divina.

STO. TOMÁS DE AQUINO
LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO
CONTRA LOS AVERROISTAS *

CAPÍTULO I

[NO ENSEÑÓ ARISTÓTELES QUE EL ENTENDIMIENTO POSIBLE
SEA SUBSTANCIA SEPARADA DEL CUERPO DE SU SER]

[*Alma es también aquel principio en virtud del cual vivimos y entendemos*]

[22] Mas, porque hizo mención del dicho de Anaxágoras, que trata del entendimiento que gobierna todas las cosas²⁸, a fin de que no se crea que en la conclusión sacada se trata de ese entendimiento, habla Aristóteles del siguiente modo: « El llamado entendimiento del alma —y llamo entendimiento aquello mediante lo cual el alma juzga y entiende— no es ninguna cosa en acto », etc. De lo cual se desprenden dos cosas: la primera, que no habla aquí de un entendimiento que sea alguna sustancia separada, sino del entendimiento que antes llamó potencia y parte del alma, mediante el cual el alma entiende; la segunda, lo que probó antes, a saber, que el entendimiento no tiene naturaleza determinada en acto.

* Véase la parte anterior de este capítulo en CIENCIA Y FE, 1 (1944) 116-127 y 2 (1944) 126-139.

²⁵ neque misceri est rationabile ipsum corpori ». Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit [4, 429 a 2-26]: « Qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo ». Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus.

[24] Et quod intellectus animae non habet organum, manifestat per dictum [4, 429 a 27-29] « quorundam qui dixerunt quod anima est locus specierum », large accipientes locum pro omni receptivo, more platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod [4, 429 a 15] « oportet partem intellectivam esse impassibilem », et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus, concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter [4, 429 a 29-30] « quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus », per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis [4, 429 b 3-4],
⁵⁵ « quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus ». [25] Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed

[23] Mas le falta probar todavía que no existe como virtud del cuerpo, como Averroes dice; pero esto lo deduce en seguida de lo dicho antes, pues prosigue: « De donde tampoco es razonable, que él se mezele con el cuerpo ». Prueba esto segundo por lo primero que antes probó, a saber, que el entendimiento no tiene en acto ninguna de las naturalezas sensibles. De donde consta que no se mezcla al cuerpo; puesto que, si se mezclase al cuerpo, tendría alguna de las naturalezas corpóreas; y esto es lo que añade: « Se haría cualitativo, o cálido o frío, si hubiese algún órgano en él, como en lo sensitivo ». Porque el sentido dice proporción a su órgano, y en cierta manera está orientado según su naturaleza; de donde también la operación del sentido se modifica conforme a la modificación del órgano. De esta manera, pues, se entiende aquello de *no se mezcla al cuerpo*, porque no posee órgano como los sentidos.

[24] Que el entendimiento del alma carezca de órgano lo expresa con el dicho « de algunos que afirmaron que el alma es el lugar de las especies », tomando « lugar » en sentido amplio como un receptivo cualquiera, al modo platónico; salvo que el ser lugar de las especies no pertenece a toda el alma, sino solamente a la intelectual. Porque la parte sentiva no recibe en sí las especies, sino en el órgano; mas la parte intelectual no las recibe en órgano alguno sino en sí misma; además, no es el lugar de las especies de modo que las tenga en acto, sino sólo en potencia. Por consiguiente, como ya mostró qué es lo que conviene al entendimiento según su semejanza con el sentido, vuelve ahora a lo que dijo antes, que « conviene sea impassible la parte intelectual », y así, con admirable sagacidad partiendo de la semejanza misma con el sentido, llega a la conclusión de su desemejanza. Muestra, pues, consecuentemente, « que no son del mismo modo impassibles el sentido y el entendimiento », por cuanto el sentido sufre detrimento al recibir lo intensamente sensible, al paso que lo excelentemente inteligible no daña al entendimiento. Y pone la causa de esto según lo probado más arriba: « Porque lo sensitivo no existe sin el cuerpo, mientras que el entendimiento existe separado ».

quaedam substantia separata²⁹. Sed cito obliviscuntur eius
 60 quod paulo supra Aristoteles dixit. Sic enim hic dicitur
 quod « sensitivum non est sine corpore et intellectus est
 separatus », sicut supra dixit quod intellectus [4, 429
 a 25-26] fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod
 organum erit ei, sicut sensitivo ». Ea igitur ratione hic dici-
 65 tur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem
 est separatus, quia sensus habet organum, non autem intel-
 lectus.

[26] Manifestissime igitur apparet absque omni dubi-
 tatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de
 70 intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae
 est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non
 habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae
 potentiae animae.

[§§ 27-30. *Interpretatio supraposita confirmatur ex II
 Phys., 2*]

[27] Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit
 75 forma corporis³⁰ et aliqua virtus animae non sit corporis
 virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis
 rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua for-
 ma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et
 tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius
 80 elementi, sed competit tali formae ex altiori principio,
 puta, corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem
 attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et
 paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores,
 quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes
 85 materiam. Unde ultima formarum, quae est anima hu-

68-69 manifestissime... Arist. *muchas variantes.* 78 quidam.

²⁹ Este es el texto más invocado, para atribuir a Aristóteles la total separación del entendimiento, respecto de la materia.

³⁰ Es ésta una de las dificultades en que más insistían los averroístas. Siger de Brabante la expone así: *Quaestiones De Anima*, IV, 4: « Y parece

[25] De esta última palabra se sirven principalmente para apoyo de su error, queriendo con ella sostener que el entendimiento ni es el alma ni parte del alma, sino una substancia separada²⁹. Pero se olvidaron muy pronto de lo que ARISTÓTELES poco antes dijo. Porque aquí se dice que «lo sensitivo no existe sin el cuerpo y el entendimiento existe separado», de igual modo que arriba dijo que el entendimiento «se haría cualitativo, o cálido o frío, si hubiere en él algún órgano, como en lo sensitivo». Por esa razón, pues, se dice aquí que lo sensitivo no existe sin el cuerpo, mientras que el entendimiento existe separado: porque el sentido tiene órgano, pero el entendimiento no.

[26] En conclusión, de las palabras de ARISTÓTELES aparece evidéntisimamente y sin ningún género de duda, que ésta fué su opinión acerca del entendimiento posible: es algo que pertenece al alma, la cual es el acto del cuerpo; pero de tal suerte, que el entendimiento del alma no tiene órgano corporal, como lo tienen las otras potencias del alma.

Confírmase con textos del libro 2.º de la Física la interpretación dada.

[27] Ahora bien, cómo sea posible que por un lado el alma sea forma del cuerpo³⁰, y por otro que una potencia del alma no sea potencia del cuerpo, no es cosa difícil de comprender, si se extiende la consideración a otros órdenes. Porque en muchos vemos que una forma es ciertamente acto del cuerpo compuesto de elementos, y sin embargo tiene una potencia que no es potencia de ninguno de los elementos, sino que pertenece a la forma en virtud de un principio superior, por ejemplo, de un cuerpo celeste; como el imán, que tiene el poder de atraer el hierro, y el jaspe el de restañar la sangre. Y observamos una tras otra, que según van siendo más nobles las formas, tienen fuerzas que

que [el entendimiento] es material: [porque] la virtud de la forma material e individuada por la materia es necesariamente una virtud material; es así que el entendimiento posible es de esta naturaleza, porque el acto material se individúa por la materia, etc.»

mana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. [28] Nec dicimus quod⁹⁰ anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus⁹⁵ corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarumdam corporis, perfectiores ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale.

[29] Et ne alicui videatur, quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim in II Phys., [2, 194 b 9-10] «usque ad quantum oporteat (physicum) cognoscere speciem et quod quid est»³¹; non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens [2, 194 b 10-11]: «Aut quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo?» i. e. usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens [2, 194, b 11-12]: «Cuius enim causa¹⁰ unumquodque»; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis),¹⁵ similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat

⁹⁸ nullius partis corporis. ⁴ physicum *om. en los códices.*

³¹ Pasaje oscuro y probablemente con modificaciones espúreas. El sentido que le da S. T., siguiendo a Simplicio, parece ser: Como el médico o el artifice estudian la forma que está en la materia, en cuanto se ordena al fin de su propio arte, así el cosmólogo considera solamente las formas

van más y más superando a la materia. De donde la última de las formas, que es el alma humana, tiene un poder que supera totalmente a la materia corporal, y es el entendimiento. De este modo, pues, hay que entender que el entendimiento es separado, en cuanto que no es una fuerza o cualidad del cuerpo, sino del alma; pero el alma es el acto del cuerpo.

[28] No queremos decir, sin embargo, que el alma, en la cual está el entendimiento, de tal suerte excede a la materia corporal, que no tenga su existencia en el cuerpo; lo que decimos es, que el entendimiento, llamado por ARISTÓTELES potencia del alma, no es acto del cuerpo. Porque tampoco el alma es acto del cuerpo mediante sus potencias, sino por sí misma, dándole su ser específico. Mas algunas de sus potencias son actos de algunas partes del cuerpo, las cuales lo perfeccionan para ciertas operaciones; pero la potencia que es entendimiento de ningún modo es acto del cuerpo, puesto que su operación no se realiza por órgano corporal alguno.

[29] Y para que no parezca a alguno que afirmamos esto según nuestro propio sentir y no el de ARISTÓTELES, hay que aducir palabras suyas en que lo diga expresamente. Pregunta él en el libro 2.º de la *Física*, « dentro de qué términos debe el físico conocer la forma (*speciem*) y la esencia (*quod quid est*) »³¹, porque no pertenece al físico conocer todas las formas. Y responde: « O como el médico considera el nervio y el forjador el bronce, ¿hasta qué punto? », esto es, hasta cierto límite. Y hasta cuál, lo muestra añadiendo: « Cada uno hasta la causa [dentro de su ámbito] »; como diciendo: En tanto el médico tiene en cuenta el nervio, en cuanto es preciso para la salud, por razón de la cual el médico considera el nervio; y de un modo semejante el forjador trata el bronce en razón de la obra de arte. Y puesto que el físico considera la forma en cuanto está en la materia (porque de este modo existe la

que están en la materia (aunque sin tener a ésta en cuenta) para saber a qué fines se ordenan; v. g.: considera la forma de hombre, que está en la materia, puesto que las dos causas que producen al hombre (el hombre y el sol) son formas existentes en la materia (KEELER). El metafísico, en cambio, estudia las formas que prescinden de toda materia.

formam, in quantum est in materia. [30] Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Ista enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium³². Unde subdit [2, 194 b 12-13]: « Et circa haec (scil. terminatur consideratio naturalis de formis) quae sunt separatae quidem species, in materia autem ». Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: « Homo enim hominem generat ex materia, et sol »³³. Forma ergo²⁵ hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius³⁰ sit separata, sicut expositum est de intellectu.

[§§ 31-43. Respondetur arguenti intellectum esse incorruptibilem secundum Philosophum: ergo non esse formam corporis corruptibilis]

[31] Ahduc autem alio modo procedunt ad ostendendum, quod Aristotelis sententia fuit, quod intellectus non sit anima nec pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse³⁵ perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in II De Anima, ubi dixit [2, 413 b 26-27]: « Hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili »; et in primo, ubi dixit quod [4, 408 b 17-18] « intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi »; et in⁴⁰ tertio, ubi dixit [5, 430 a 22-23]: « Separatus autem

³³ in anima.

³² Idea familiar a S. T., tomada del *Liber de Causis* (Bardenheuer, § 2): « El ser que está después de la eternidad y sobre el tiempo es el alma, porque está en el horizonte de la eternidad, más abajo [de ella] y encima [del tiempo] ».

³³ « Según Arist. toda generación y corrupción depende del movi-

forma del cuerpo móvil), parecidamente hay que admitir que el cosmólogo [naturalista filósofo] en tanto considera la forma, en cuanto está en la materia.

[30] De consiguiente, el término de la consideración del físico, tratándose de formas, está en aquéllas que en cierto modo existen en la materia y en cierto modo no. Porque tales formas se encuentran en el límite de las formas separadas y de las materiales³². Por lo cual agrega: «Y a éstas, que son formas separadas pero en la materia (se circunscribe el estudio natural [del naturalista-filósofo] de las formas)». Y cuáles sean esas formas, lo muestra diciendo: «Porque un hombre engendra a otro hombre de la materia, pero además el sol³³. Por tanto, la forma del hombre está en la materia, pero separada: en la materia, por la existencia que da al cuerpo (pues de ese modo es término de la generación); y separada, por la potencia que es propia del hombre, es decir, por el entendimiento. No es, pues, imposible, que una forma esté en la materia, y su potencia esté separada, conforme a lo expuesto del entendimiento.

[*Respóndese al adversario que dice que en opinión de Aristóteles el entendimiento es incorruptible y por consiguiente no es forma del cuerpo que es corruptible*].

[31] Mas tienen todavía otro camino, por donde pretenden mostrar que la opinión de ARISTÓTELES fué, que el entendimiento no es el alma, ni parte del alma que como forma se une al cuerpo. Porque ARISTÓTELES en bastantes pasajes dice, que el entendimiento es perpetuo e incorruptible, como aparece en el libro 2.º *Sobre el Alma*, donde dice: «Resulta que esto solo se separa, como lo perpetuo de lo corruptible»; y en el 1.º, donde dijo, que «el entendimiento parece ser una substancia, y que no se corrompe»; y en el 3.º, donde dijo: «Separado es solamente aque-

miento anual del sol que se acerca y se aleja en su elíptica. Cf. *De Gener. et Corrup.*, II, c. 10» (Keeler).

Según los antiguos la fuerza vital incluida en el germen es producto a la vez del alma y de influencias de los cuerpos celestes. «Y porque a tal espíritu (potencia vital del germen) concurren la virtud del alma junto con la virtud celeste, se dice que al hombre lo engendra el hombre y también el sol». Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 118, 1, ad 2.

est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est » (quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente). Ex quibus omnibus verbis apparct, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. [32] Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis³⁴. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eadem specie, ut probatur in VII *Metaph*³⁵. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

[33] Est autem sciendum quod ratio haec Platonicos movit. Nam Gregorius Nyssenus³⁶ imponit Aristoteli, e contrario, quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo osten-

⁴¹ quod vere est *om.*

³⁴ Siger expone así la misma dificultad, y da su solución: « Preguntase, consiguientemente, si el entendimiento humano es corruptible. Y parece que sí, porque la forma que es acto de algún sujeto corruptible, se corrompe con la corrupción de éste; ahora bien, el entendimiento es forma de un cuerpo corruptible, cual es el del hombre; luego, etc. . . . Lo contrario quiere Aristóteles en el segundo libro de este tratado [del alma], según el cual el entendimiento está separado de éstos [lo corporal, sensitivo y vegetativo] como lo corruptible de lo incorruptible; luego, etc. . . . »

Debemos decir que el entendimiento es incorruptible, de suyo y accidentalmente: porque todo lo que se corrompe de suyo es un compuesto material, según se prueba en el VII de la *Metafísica* [VI, 15 (1039 r. 20 sgs.)]; pero el entendimiento no es algo compuesto. Asimismo tampoco

llo que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y perpetuo» (aunque esto último algunos lo explican no del entendimiento, sino del entendimiento agente). Por todas estas expresiones parece que ARISTÓTELES pensó que el entendimiento es incorruptible.

[32] Parece, por otra parte, que ninguna cosa incorruptible puede ser forma del cuerpo corruptible³⁴. Porque no es accidental a la forma el estar en la materia, sino que de por sí le conviene; de lo contrario, de la materia y la forma resultaría un uno accidental. Ahora bien, ninguna cosa puede existir sin aquello, que de por sí le pertenece. Luego la forma del cuerpo no puede existir sin el cuerpo. Si, pues, el cuerpo es corruptible, síguese que la forma del cuerpo es corruptible. Además, las formas que están en la materia, no son específicamente las mismas, como se prueba en el libro 7.º de la *Metafísica*³⁵. Luego mucho menos puede una forma, numéricamente la misma, estar ora en el cuerpo, ora sin el cuerpo. Luego, destruido el cuerpo, o se destruye la forma del cuerpo, o pasa a otro cuerpo. De consiguiente, si el entendimiento es forma del cuerpo, parece seguirse necesariamente que el entendimiento es corruptible.

[33] Es de saber que este argumento hizo fuerza a los Platónicos. Porque Gregorio Niseno³⁶ atribuye a ARISTÓTELES la opinión contraria, o sea el haber afirmado que el alma es corruptible, por haber dicho que es la forma del cuerpo. Y algunos también por esto dijeron que el alma pasa de un cuerpo a otro. También afirmaron algunos, que el alma tendría una especie de cuerpo incorruptible, del

es corruptible accidentalmente, como la forma material se corrompe por la corrupción del compuesto: la razón de esto es porque la forma que se corrompe con la corrupción del compuesto, se produce de la potencia de la materia; pero el entendimiento no se produce de la potencia de la materia, según hemos visto antes; luego, etc. Asimismo, el ser del entendimiento no depende de la materia, sino que el entendimiento tiene el ser de sí y por sí». (*Quaestiones de anima*, l. III, q. 1).

³⁵ Se supone y se prueba indirectamente en varias disquisiciones sobre la naturaleza de la substancia, pero no parece que lo pruebe expreso en dicho libro (Keeler).

³⁶ Las citas atribuidas a Gregorio Niseno, pertenecen a la obra de Nemesio Emeseno, *De Natura Hominis*, (MG, 40), que también figuran entre las obras de Gregorio Niseno con el título *De Anima* (MG, 45). (Keeler).

dendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem.

- 70 [34] In XI enim *Metaph.*, postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias [XII, 3, 1070 a 22-24], « quia quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaerae simul est cum sphaera aenea »; consequenter inquirat utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum translationem Boetii³⁷ [3, 1070 a 24-27]: « Si vero aliquid posterius remaneat (scil. post materiam) considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima humiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortase ». Patet ergo 80 quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem³⁸, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod [3, 1070 a 21-22] « causae moventes sunt ante, non autem causae formales », non quaesivit utrum aliqua forma 85 esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem. [35] Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; 90 considerandum restat, quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias³⁹. Cuius quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim [*De An.* III, 5, 430 a 22-23]: « Separatum 95 autem est solum hoc quod verum est; et hoc solum immor-

³⁷ « Versión antigua del griego; pero apenas puede atribuirse a Boetio. Esta versión de Boetio « littera Boethii » carecía del libro nono (K), así como la versión sacada del árabe, y aquella a la que Pelster denominó « media ». Por esto muchas veces en este opúsculo el libro XII se cita como XI » (Keeler).

³⁸ Compárese esta afirmación con la del N.º 28, que, a primera vista, parece opuesta. Allí se dice que « el entendimiento... no es acto del cuerpo »; aquí que el alma « es forma cuanto a la parte intelectiva ». Por todo el contexto se ve que allí se refiere al entendimiento como facultad, y aquí como substancia.

³⁹ Dificultad brotada de la simplicidad del alma. Siger de Brabante la expone y resuelve en sus *Quaest. De Anima*: « Así mismo entre las co-

cual nunca se separaría. Por lo tanto, hay que demostrar, por las palabras mismas de ARISTÓTELES, que en tal manera asentó que el alma intelectual es forma, que juntamente afirmó su incorruptibilidad.

[34] Porque, en el libro 9.º de la *Metafísica*, después de demostrar que las formas no existen antes de las materias, « puesto que cuando el hombre sana, entonces hay salud, y la figura de una esfera de bronce existe juntamente con la esfera de bronce »; sigue adelante y averigua si permanece alguna forma después de la materia, y dice así, según la traducción de Boecio³⁷: « Hay que ver si resta algo después (es decir, después de la materia). En algunas cosas no hay dificultad, como cuando del alma se trata, aunque no de toda ella, sino del entendimiento; porque tal vez sea imposible de toda el alma ». Está, pues, claro, que dice no haber dificultad en que el alma, que es forma cuanto a la parte intelectual³⁸, permanezca después del cuerpo, aunque no existió antes del cuerpo. Porque, habiendo dicho absolutamente, que « las causas motoras preexisten, mas no las causas formales », no se preocupó de si alguna forma existe antes de la materia, pero sí de si queda alguna después de la materia; y dice, que no hay dificultad en ello, tratándose de la forma que es el alma, cuanto a la parte intelectual.

[35] Pues bien, siendo así que, según las antedichas palabras de ARISTÓTELES, esta forma que es el alma queda después del cuerpo, no toda, sino el entendimiento, resta por considerar, por qué el alma queda después del cuerpo más en la parte intelectual que en las otras, y más que otras formas después de sus materias³⁹. La razón de ello

sas que pertenecen a la misma substancia, si una es corruptible, lo son las demás; pero lo intelectual, sensitivo y vegetativo pertenece a la misma esencia del alma, según se ha visto; luego, etc... Debemos decir que la mayor no es universalmente verdadera; porque a la esencia del compuesto pertenecen la materia y la forma, la forma es corruptible, pero la materia no; ahora bien, cuando se trata de una substancia simple [cual es el alma humana o el entendimiento] esto no es verdadero; por eso debemos decir que lo vegetativo, sensitivo e intelectual pertenecen a la misma substancia del alma, pero de diversa manera; porque lo vegetativo y sensitivo no entran en la substancia del alma como en su sujeto, tal como entra lo intelectual, sino más bien en los órganos mismos, y los órganos se corrompen». III, 1.

tale et perpetuum est ». Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur: quia hoc solum est separatum.

[36] Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus, quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam, quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerantur. Nam de utroque Aristoteles dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte⁴⁰, quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. [37] Dixerat autem Aristoteles in principio libri De Anima, quod [I, 1, 403 a 10-12] « si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis ». Cuius quidem consequentiae ratio talis est: quia unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo uniuersumque competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit in XI Metaph., [XII, 1, 1069a 21-22], quod de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. [38] Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma,

⁹⁻¹⁰ contingent... proprium om.

⁴⁰ Esto es verdad; pero el argumento de S. T. supone que Aristó-

conviene sacarla de las palabras mismas de ARISTÓTELES. Pues dice: « Separado es solamente aquello que verdaderamente es, y esto solo es inmortal y perpetuo ». Por consiguiente, la razón por qué aquello solo parece ser inmortal y perpetuo, parece ser ésta: porque sólo eso es separado.

[36] Pero puede haber duda, de qué cosa habla aquí, ya que nos afirman habla del entendimiento posible; otros, que del agente: mas la afirmación de unos y otros aparece abiertamente falsa, si se consideran cuidadosamente las palabras de ARISTÓTELES; porque de ambos entendimientos dijo que eran separados. Resta, pues, que lo entendamos de toda la parte intelectual⁴⁰, la cual ciertamente se llama separada, porque no posee órgano alguno, como está claro por lo que dice.

[37] Mas ARISTÓTELES al principio de su libro *Sobre el Alma* escribe que, « si hay alguna operación o pasión propia del alma, tendrá que ser separada; pero si ella nada tiene propio, no será ciertamente separable ». Y la razón de esta consecuencia es, porque cada cual opera en cuanto es ser, luego le toca a cada cual operar según el modo que le toca ser. Por consiguiente, las formas que no tienen operación que no sea con comunicación con su materia, no operan ellas, sino el compuesto es el que opera mediante la forma. De donde tales formas, hablando con propiedad, no existen ellas, sino que por ellas existe algo. Porque, así como no es el calor el que calienta, sino lo caliente; así también, hablando con propiedad, el calor no existe, sino lo caliente existe mediante el calor; por lo cual ARISTÓTELES dice en el libro II.º de la *Metafísica*, que de los accidentes no se dice con verdad que son seres, sino más bien que pertenecen al ser.

[38] La razón es parecida tratándose de las formas substanciales que no tienen operación alguna que no sea con comunicación con la materia, salvo que tales formas son principio del ser substancial. De consiguiente, la forma que tiene operación conforme a alguna potencia o virtud de sí propia sin comunicación con su materia, ésta es la

teles es siempre consecuente consigo mismo y no escribe algunas veces obscura y dudosamente. Pues del contexto aparece bastante claro que él se refiere aquí solamente al entendimiento agente (Keeler).

quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruat, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi⁴¹.

[39] Si quis autem contra hoc obiiciat, quod Aristoteles³⁵ dicit in I De Anima, quod [4, 408 b 25-29] « intelligere et amare et odire non sunt illius passiones (i. e. animae), sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius crant, sed communis, quod quidem destructum⁴⁰ est »; patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit [I, 4, p. 56, 9-19]: « Nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur » Aristoteles. Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum. [40] Unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu⁴⁵ sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute⁴². Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt intellectus, his quae sunt sensus; quod praecipue⁵⁰ apparet ex eo quod in principio solutionis dicit [I, 4, 408 b 5-6]: « Si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere », etc. Si quis autem pertinaciter dicere vellet, quod Aristoteles ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non⁵⁵ per se, sed per accidens⁴³, in quantum scil. eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

⁴¹ Forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse nisi in quantum est actus talis subiecti; et ideo mensura formae est mensura compositi; sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum in quantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subiecti ». (*In IV. Sent.*, d. 49, q. 2, a 3, c.).

⁴² « Este ejemplo es aducido por el Filósofo con poca oportunidad, ya que parece probar demasiado. En realidad el que Aristóteles hable en todo el capítulo lo mismo del entendimiento que del sentir, engendra difi-

que tiene el ser, y no existe en razón del compuesto solamente, antes bien el compuesto existe en virtud del ser de ella. Y por consiguiente, una vez destruído el compuesto, se destruye aquella forma que existe en razón del ser del compuesto; pero no conviene que perezca con la destrucción del compuesto aquella forma, por cuyo ser el compuesto existe, y no ella por el del compuesto ⁴¹.

[39] Mas, si alguno objeta contra esto lo que ARISTÓTELES dice en el libro 1.º *Sobre el Alma*, que «entender, amar y odiar no son pasiones de ella (del alma), sino del que tiene aquello, en cuanto que tiene aquello; por lo cual, pereciendo esto, ni se recuerda, ni se ama: porque no eran de ella, sino del compuesto, que ha perecido»; la respuesta es clara por lo que dice Temistio al exponer este lugar, el cual dice: «Ahora ARISTÓTELES más se parece al que duda, que al que enseña». Porque aún no había rebatido la opinión de los que niegan que haya diferencia entre entendimiento y sentido.

[40] Así es cómo en todo aquel capítulo habla del entendimiento de la misma manera que del sentido. Esto aparece principalmente donde prueba la incorruptibilidad del entendimiento mediante el ejemplo del sentido, que no se destruye con la vejez ⁴². Por lo cual también habla en todo el pasaje por hipótesis y con duda, como averiguando, juntando siempre lo del entendimiento con lo del sentido: y esto aparece principalmente por lo que al principio de la solución dice: «Pues, mayormente el dolerse y el gozarse y el entender», etc. Pero, si algún pertinaz insistiese en que ahí ARISTÓTELES habla en un sentido determinado, queda todavía una respuesta, que se dice que el entender es acto del conjunto no por sí, sino accidentalmente ⁴³, a saber, en cuanto que su objeto, que es el fantasma, está en órgano corporal; no que ese acto se realice mediante un órgano corporal.

cultad, que urge por igual a los averroístas» (Keeler).

⁴³ La misma facultad imaginativa es llamada *entendimiento pasivo*, aunque sólo impropriamente y por participación. «El entendimiento pasivo, según algunos, se llama apetito sensitivo, en el cual están las pasiones del alma, y el que en el l. 1 de la *Ética* (cap. últ.) es llamado también racional por participación, porque obedece a la razón; según otros, el entendimiento pasivo es la misma facultad de pensar, que se llama razón particular». *In 1 Dist.*, I, 1, 3.

[41] Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? scire [autem] debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in II Phys. dicit, de anima loquens [2, 194 b 14-15]: « Quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare ». Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scil. aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit in III De Anima [7, 431 b 17-19], « utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum ». Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. [42] In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum (scil. possibilem et agentem), dixerit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, Aristotelem solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaph. [XIII, 1, 1076 a 10-13], quos etiam libros vidi numero X⁴⁴, licet nondum in lingua nostra translatos.

[43] Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi sursum esse, et [4, 255 b 15-16] « hoc est levi esse ut sit sursum », ut Aristoteles dicit in VIII Phys. [4, 255 b 19-20]: « contingit ta-

⁴⁴ La cita se refiere al libro XIII, 1, 1076 a, 10-13. S. T. lo cuenta como libro XII, porque se omitía el que ahora tenemos por XI.

Respecto de los libros que dice S. T. haber visto « en número de diez » (en casi todas las ediciones aparece el texto equivocado de « catorce »)

[41] Y si alguno pregunta más: Si el entendimiento no entiende sin el fantasma, ¿cómo el alma tendrá operación intelectual, una vez que esté separada del cuerpo?, debe saber quien esto objeta, que resolver esta cuestión no pertenece al cosmólogo. Por lo cual ARISTÓTELES en el libro 2.º de la *Física* dice, hablando del alma: «Determinar cómo es esto separable y en qué consiste, tarea es de la filosofía primera». Porque hay que tener en cuenta, que separada tendrá otro modo de entender del que tenga cuando está unida, a saber, un modo semejante al de las otras substancias separadas. Por lo cual, no sin causa pregunta ARISTÓTELES en el libro 3.º *Sobre el Alma*, «si el entendimiento separado de la magnitud entiende alguna cosa separada». Con lo cual da a entender, que separado podrá entender alguna cosa, que no separado no puede entender.

[42] En las cuales palabras muy de notar es que, habiendo antes llamado separado a uno y otro entendimiento (al posible y al agente), aquí lo llama no separado. Porque es separado en cuanto no es acto de un órgano; y no separado, en cuanto es parte o potencia del alma, la cual es el acto del cuerpo, como arriba se dijo. Y que semejantes cuestiones las resolvió ARISTÓTELES en los libros que, según consta, escribió sobre las substancias separadas, puede con toda certeza colegirse de lo que dice en el principio del libro 12.º de la *Metafísica*, los cuales libros también vi en número de diez⁴⁴, aunque no traducidos aún en nuestra lengua [latina].

[43] Teniendo esto en cuenta se ve ya con claridad que las razones traídas en contrario no son insolubles. Es esencial al alma el que se una con el cuerpo; pero se puede impedir esta unión accidentalmente y no de parte suya, sino de parte del cuerpo que se corrompe; algo así como sucede con un objeto liviano, que de sí ha de estar en alto, y «ésta es la esencia de lo liviano, estar en alto», como

sobre las substancias separadas, o espirituales, debe tratarse probablemente de una obra apócrifa, titulada *De Theologia Aristotelis*, y que consta de diez libros. (Cfr. referencias más amplias en la nota de Keeler a este punto).

men per aliquod impedimentum quod non sit sursum »⁴⁵.
 Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim
 quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet natu-
 ram ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie
 85 et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet
 quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum pro-
 pter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae for-
 mae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia
 vero non habet; sed tamen unum et idem specie et numero
 esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quan-
 1 doque sit actu unitum, quandoque non actu unitum pro-
 pter aliquod impedimentum.

[§§ 44-50. *Tres aliae obiectiones dictis Philosophi eva-
 cuantur*]

[44] Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assu-
 munt quod Aristoteles dicit in libro De Genera-
 5 tione Animalium [II, 3, 736 b 27-28], scil. «in-
 tellectum solum de foris advenire et divinum esse solum».
 Nulla autem forma quae est actus materiae, advenit de
 foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur
 non est forma corporis.

10 Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti cau-
 satur ex elementis; unde si intellectus esset forma corpo-
 ris humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis
 causatus.

Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur
 15 quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco;

⁴⁵ Véanse estas mismas razones en la *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad 6; y aquí [32]. Siger de Brabante se hace cargo de ellas en sus *Quaest. de Anima*, III, 4: «Lo contrario de esto pareció [decir Aristóteles] en el libro I (?) de este tratado; y a la razón del comentador responde Tomás de Aquino que es verdad que aquello que está en alguno por su esencia no puede dejar de estar en él por algo que sea de su esencia; pero puede no estarlo por alguna razón accidental, según se lee en lo grave: por su naturaleza debe estar abajo, pero accidentalmente puede estar arriba. Por esta razón no resuelve la dificultad, porque lo grave está encima contra su naturaleza, y lo que está en estado contrario a su naturaleza no puede ser eterno,

dice ARISTÓTELES en el libro 8.º de la *Física*; «pero con todo, por algún obstáculo puede acontecer que no vaya hacia arriba»⁴⁵. Esto nos da también la clave para solventar la segunda dificultad; porque así como aquello cuya naturaleza es estar en alto, y aquello cuya naturaleza no es estar en alto difieren en especie; y aquello cuya naturaleza es estar en alto, aunque algunas veces esté en alto y otras no, por algún impedimento, permanece, sin embargo, idéntico a sí mismo tanto en especie como en individuación: así también difieren en especie dos formas, de las cuales una tiene por naturaleza el unirse al cuerpo y la otra no; pero nada impide ser una e idéntica a sí misma tanto en especie como en individuación una cosa que por naturaleza haya de unirse al cuerpo, aunque unas veces esté actualmente unida, y otras por algún impedimento no lo esté.

[*Se solventan otras tres objeciones sacadas de los textos de Aristóteles*].

[44] Pero para apoyar su error cchan mano todavía de lo que dice ARISTÓTELES en el libro *Sobre la Generación de los Animales*, que «el entendimiento sólo proviene de afuera, y sólo él es divino». Ahora bien, como ninguna forma que sea acto de la materia proviene de algo extrínseco a ella, sino que se educa de la potencia de la misma materia, se sigue que el entendimiento no es forma del cuerpo.

Oponen también, que toda forma de un cuerpo mixto tiene por causa [material] a los elementos; por consiguiente, si el entendimiento fuese forma del cuerpo humano, no procedería de algo extrínseco, sino que tendría por causa [material] a los elementos.

según se prueba en el libro *Coeli et Mundi* (I, 2); lo mismo diré del entendimiento, porque si está separado de la materia contra su naturaleza estará en un estado contrario a su naturaleza, etc. Más bien debemos decir del entendimiento posible como el alma misma, que como el alma humana ocupa un lugar intermedio entre las formas totalmente materiales y totalmente inmateriales, como quieren Temistios (De Anima VI, 5) y Averroes (Physica 2, 26), de manera que en parte es material y en parte inmaterial, y por consiguiente en parte se produce de la potencia de la materia y en parte no, lo debemos decir del entendimiento posible.

quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae, cuius potentiae essent vegetativum, sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem.

- ²⁰ [45] Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa. Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeesistere in potentia ad formam,
- ²⁵ nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeesistere in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro De Generatione Animalium [II, 3, 736 b 12-15]: « Primum quidem omnia visa sunt vivere talia (scil. separata fetuum) plantae vita. Consequenter
- ³⁰ autem palam quia et de sensitiva dicendum anima [et de activa] et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu ».

[46] Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem

³⁵ ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse

⁴⁰ habeant; unde sicut totum esse earum est in concrectione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concrectione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed

⁴⁵ magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet [736 b 27-29]: « Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum »; et causam assignat subdens: « Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio ».

Objetan, además, aún sobre esto mismo, que proviniendo el entendimiento, según ARISTÓTELES, de algo extrínseco, también el principio vegetativo y el sensitivo provendrían de algo extrínseco; lo cual es contra el mismo ARISTÓTELES; sobre todo, si la substancia del alma fuese una, y el principio vegetativo, el sensitivo y el intelectivo, potencia de ella.

[45] Mas la solución a estas dificultades salta a la vista, después de lo que llevamos dicho. En efecto, al decir que toda forma se educa de la potencia de la materia, parece que se ha de tener en cuenta qué significa este educar una forma de la potencia de la materia; y si esto no es otra cosa que el que la materia preexista en potencia para la forma, nada impide en este sentido decir, que la materia corporal preexistió en potencia para el alma intelectiva; y así dice ARISTÓTELES en el libro *Sobre la Generación de Animales*: « Parece que todas las tales (está hablando de las partes [no] (?) separadas de los fetos) viven al principio con vida vegetativa. Y algo análogo evidentemente se ha de decir del alma sensitiva [de la activa] y de la intelectiva; porque necesariamente todas las han de tener antes en potencia que en acto ».

[46] Ahora bien, como la potencia se dice en relación al acto, cada cosa necesariamente ha de estar en potencia en aquel orden que le corresponde cuando está en acto. De las demás formas que no pueden operar sin comunicarse con la materia, ya hemos demostrado que de tal manera les conviene el ser actualmente, que más bien que tener ellas su propio ser, son aquello de que se componen, y en cierta manera coexisten con sus compuestos; por esto, como todo su ser está en fundirse con la materia, se dice que totalmente se educen de la potencia de la materia. Pero el alma intelectiva, que puede operar sin el cuerpo, no es lo que es únicamente por fundirse con la materia; y así no puede decirse que se educa de la materia, sino más bien que procede de un principio extrínseco. Y esto se colige de las mismas palabras de ARISTÓTELES: « Resta, pues, que el entendimiento sólo provengan de fuera, y él solo sea divino »; y nos da la razón añadiendo: « Porque la operación corporal nada comunica a su propia operación ».

60 [47] Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba praemissa [II, 3, 736 b 29-737
 65 a 1]: « Omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et *diviniore* vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum⁴⁶; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi ». Ergo, ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

65 [48] Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur vegetativum et sensitivum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum⁴⁷. Si vero detur quod sint idem subiecto (sicut verius est), nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in II De Anima, [3, 414 b 28-32] quod « similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter,
 70 est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum ». [49] Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo,
 75 ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non

56 divinorum. 81 simpliciter om.

⁴⁶ La fuerza activa y generativa, dice S. T., « se fundan en el mismo espíritu incluido en el germen que es espumoso, según lo manifiesta su blancura, en el cual espíritu existe también cierto color recibido de la virtud de los cuerpos celestes, por cuya influencia los agentes inferiores influyen en las especies [producen seres específicamente iguales], según

[47] Cuanto a la segunda objeción, me extraña su fundamento, que consiste en que, si el alma intelectual fuese forma de un cuerpo mixto, tendría por causa una mezcla de elementos; ya que ningún alma tiene por causa una mezcla de elementos. Y así ARISTÓTELES, inmediatamente después de las palabras arriba transcritas, dice: « Por tanto, parece que toda la potencia del alma partecipa de un cuerpo distinto y *más divino* que los elementos dichos; y así como difieren entre sí las almas por su dignidad y su vileza, así difiere su naturaleza. Porque en el semen está el principio que lo hace fecundo, eso que llamados cáldo⁴⁶. Pero éste no es ni fuego, ni otra fuerza semejante, sino cierto espíritu encerrado en el semen y en su licor espumoso, y en ese espíritu una naturaleza proporcionada al orden de los astros ». Como se ve, ni el entendimiento, ni siquiera el alma vegetativa es producida por una mezcla de elementos.

[48] Lo que en tercer lugar nos objetan, que de ahí se seguiría que el principio vegetativo y el sensitivo procederían de algo extrínseco, no tiene nada que ver con la cuestión. En efecto, consta evidentemente de las palabras de ARISTÓTELES que dejó en suspenso si el entendimiento difiere de las otras partes del alma en sujeto y lugar, o sólo conceptualmente⁴⁷. Y aun cuando concediéramos que son lo mismo en sujeto (esto es lo más verdadero), no se seguiría ninguna dificultad. Pues, como ARISTÓTELES dijo en el libro 2.º *Sobre el alma*: « Con lo referente al alma sucede algo parecido a lo que sucede con las figuras, ya que tanto en las figuras como en las cosas animadas, lo anterior está potencialmente en lo conseqüente; como por ejemplo, el triángulo en el cuadrilátero, y el principio vegetativo en el sensitivo ».

[49] Ahora bien, si el principio intelectual es [con lo vegetativo y sensitivo] una sola realidad como sujeto (lo

hemos dicho anteriormente ». Sum. Theol., I, 98, 1, ad 2.

Es decir: los fetos de los animales tienen en el útero al principio sólo vida vegetativa, de modo que respecto de la vida sensitiva e intelectual están sólo en potencia.

⁴⁷ Véanse [7], [15], [16].

autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eandem causam producentem. [50] Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus.

cual ARISTÓTELES deja en suspenso, habrá que afirmar también, que en el principio intelectual están el vegetativo y el sensitivo, como el triángulo y el cuadrilátero en el pentágono. Además, el cuadrilátero es una figura diversa en especie del triángulo, si éste se toma así simplemente; pero no lo es del triángulo que está potencialmente en él; como tampoco el cuádruple, del triple que es su parte, sino del triple que separadamente existe. Y si aconteciera que las diversas figuras han sido producidas por agentes diversos, el triángulo que existiera separadamente del cuadrilátero tendría una causa producente distinta de la del cuadrilátero, como también tiene distinta especie; pero el triángulo que estuviera dentro en el cuadrilátero, tendría la misma causa producente.

[50] Del mismo modo, el principio vegetativo que existe separadamente del sensitivo es una especie distinta de alma y tiene otra causa producente, pero el principio sensitivo y el vegetativo que está en el sensitivo tienen la misma causa producente. Por tanto, afirmar que los principios vegetativo y sensitivo que están en el intelectual proceden de la misma causa extrínseca de donde procede el mismo intelectual, no trae consigo dificultad alguna. Porque ninguna dificultad hay, en que el efecto del agente superior tenga la perfección que tiene el efecto del agente inferior y aun mayor; por esto, aunque el alma intelectual procede de un agente exterior, tiene las perfecciones propias del alma vegetativa y sensitiva, procedentes de agentes inferiores. Así, pues, una diligente consideración de casi todo lo que ARISTÓTELES dijo sobre el entendimiento humano nos muestra ser su opinión que el alma humana es acto del cuerpo, y que una de sus partes o potencias es el entendimiento posible.

CAPITULUM II. — [§§ 51-59. *Quid alii Peripatetici senserint de relatione intellectus possibilis ad hominem*]

§§ 51-56. *Graeci: Themistius, Theophrastus, Alexander*]

[51] Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba THEMISTII⁴⁸ in Commento de anima, ubi sic dicit [III, 5, pp. 182, 6-183,7]:

5 « Intellectus iste quem dicimus in potentia... magis est animae connaturalis (scil. quam agens); dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu... non
10 solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit ». Et post pauca concludit: « Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia... Prop-
15 ter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris... sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum
20 fit cum ipso ».

[52] Et post pauca concludit [pp. 185, 1-186, 3]: « Nos igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu⁴⁹. Si quidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et

10 - 11 intellectiva

⁴⁸ THEMISTIO, aristotélico eclético del s. IV, d. de J. Escrivió « Paráfrasis de las obras de Aristóteles » y « Discursos ». Cfr. *Ueberweg-Praccheter*, pp. 655-658.

Las citas las hace Keeler conforme al texto de L. SPENGLER, ed. Teubner.

⁴⁹ Temistio parece tomar aquí la expresión « entendimiento *en acto* » como sinónima de « entendimiento *agente* ». Así se deduce de todo el contexto de la cita del párrafo [53]. Sin embargo la frase *entendimiento en acto* suele significar en otros comentadores (Averroes, Siger de Br., el mismo S. Tomás) la unión del *entendimiento posible* y la *especie inteligible*.

Según Sto. Tomás: « Unas veces señálanse cuatro entendimientos, esto es, entendimiento agente, posible, en hábito y adquirido: de estos cuatro el

CAPÍTULO II

[OPINIONES DE LOS OTROS PERIPATÉTICOS SOBRE LA RELACIÓN DEL ENTENDIMIENTO POSIBLE CON EL HOMBRE]

Los Griegos: Temistio, Teofrasto, Alejandro.

[51] Debemos considerar ahora lo que han pensado otros peripatéticos acerca de esto mismo. Y comencemos por las palabras de TEMISTIO⁴⁸ en el comentario del *Tratado del Alma*, donde dice: « Este entendimiento que llamamos en potencia... es más connatural al alma (es decir, que el agente); pero me refiero no a toda alma, sino sólo a la humana. Y como la luz al unirse con la vista en potencia y con los colores en potencia, produjo la vista y los colores en acto, así el entendimiento que, por estar en acto... no sólo hizo el entendimiento en acto, sino que a los objetos inteligibles en potencia, los hizo también inteligibles en acto ». Y poco después concluye: « Así, pues, la misma relación que el arte con la materia, guarda el entendimiento agente con el entendimiento en potencia... Por eso podemos nosotros entender cuanto queremos. Porque no es arte de una materia exterior..., sino que el entendimiento agente reviste a todo el entendimiento en potencia; exactamente como podría penetrar enteramente el carpintero a la madera y el forjador al bronce, si no fuesen externos a ellos. Así el entendimiento en acto sobreviniendo al entendimiento en potencia se hace uno con él ».

[52] Y poco después concluye: « Por consiguiente, nosotros somos o entendimiento en potencia o entendimiento en acto⁴⁹. Y como en todo lo que está compuesto de un

entendimiento agente y el posible son diversas potencias: como en todas las cosas una es la potencia activa y otra la pasiva. Los otros tres se distinguen según 3 estados del entendimiento posible, el cual a veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible, a veces está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se dice entendimiento en hábito, y a veces está en acto segundo, que consiste en la consideración y entonces se dice entendimiento en acto o entendimiento adquirido ». (Sum. Theol. I, 79, 10, c).

« Es de advertir, nota Siger de Bravante, que Aristóteles llama entendimiento en acto al entendimiento compuesto del entendimiento posible y de la especie inteligible que actúa al entendimiento posible; a este entendimiento en acto lo llama el comentador entendimiento especulativo ». *Quaest. de anima*, III, 2 Commenturem 1.

ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud
 25 utique erit EGO et mihi esse. Et EGO quidem est compositus
 intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod
 actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit
 quidem intellectus compositus ex potentia et actu; scribit
 autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde
 30 sibi derivatur ». Et post pauca adhuc manifestius: « Sicut
 igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem
 esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem EGO, aliud
 autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non
 omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae.
 35 Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia
 intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia
 enim est factivi. A solo igitur factivo est mihi esse ». Et
 post pauca subdit: « Et usque ad hunc progressa natura ces-
 savit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret
 40 ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus ».

[53] Et postea reprobans quorundam opinionem dicit
 [pp. 189, 25-190, 19]: « Cum praedixisset (scil. Aristoteles)
 in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod
 materiar movet aut perficit, necesse ait et in anima existe-
 45 re has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum
 in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim
 ait esse talem intellectum et animae humanae velut quam-
 dam partem honoratissimam ». Et post pauca dicit: « Ex
 eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat
 50 (scil. Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellec-
 tum, aut nos ».

Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non
 solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem
 animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse;
 55 et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensi-

⁵⁵ id quod es *om.*

principio en potencia y otro en acto son cosas distintas el individuo y su esencia, cosas distintas serán también mi YO y mi esencia [lo que le da el ser tal cosa substancial o accidentalmente]. Ahoya bien, mi YO es entendimiento compuesto de acto y potencia, pero mi esencia no incluye más que el entendimiento en acto. Por lo cual, lo que medito y escribo, lo escribe el entendimiento compuesto de acto y potencia; pero lo escribe, no en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto, porque de éste deriva su operación». Y aun con mayor claridad un poco después: «Así pues, como una cosa es el animal y otra su esencia, porque ésta proviene del alma del animal, así una cosa es mi YO y otra mi esencia. Luego mi esencia proviene del alma, pero no de cualquier alma; no de la sensitiva, ya que era materia respecto de la fantasía; ni tampoco de la que tiene la fantasía, ya que era materia respecto del entendimiento en potencia; ni del entendimiento en potencia, ya que es materia del entendimiento agente. Por consiguiente, de sólo el entendimiento agente procede mi esencia». Y poco después añade: «Y al llegar a éste la naturaleza se detuvo, como si ya no hubiera nada más noble a qué subordinarlo. Nosotros, por tanto, somos entendimiento agente».

[53] Y después, al rechazar la opinión de algunos, dice: «Habiendo dicho antes (ARISTÓTELES) que en toda naturaleza una cosa es la materia y otra la que mueve o perfecciona la materia, necesariamente afirma que también en el alma hay estas diferencias, y que hay un entendimiento capaz de convertirse en todas las cosas, y otro capaz de convertirlo en ellas. Y dice que este entendimiento está en el alma, y que es respecto de ella algo así como la parte más noble». Y poco después dice: «Con el mismo texto se puede confirmar que (ARISTÓTELES) piensa que el entendimiento agente o es algo de nosotros o nosotros mismos».

Aparece, pues, con toda claridad de las palabras de Temistio que acabamos de aducir, que, según él, no sólo el entendimiento posible, sino también el agente es parte del alma; y que tal es el sentir de ARISTÓTELES; y además, que

tiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

[54] Et THEOPHRASTI⁵⁰ quidem non vidi, sed eius verba introducit Themistius in Commento, quae sunt talia, sic⁶⁰ dicens [III, 5, p. 198, 13-24]:

« Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: Intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum, potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, — litigiosum est enim, — sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima⁷⁰ generatione comprehendens ponendum ».

[55] Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum:⁷⁵ quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae questionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens⁸⁰ et comprehendens naturam humanam.

[56] Quod autem ALEXANDER⁵¹ intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confi-

⁵⁰ Discípulo predilecto, y sucesor de Aristóteles en la escuela, que dirigió desde 322-1 hasta 288-7 o 287-6 en que murió. (Cfr. Ueberweg-Pracchter, p. 403-4).

⁵¹ Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles (s. III, después de J.).

el hombre es lo que es, gracias no al alma sensible, como algunos falsamente sostienen, sino por su parte intelectual y superior.

[54] A TEOFRASTO⁵⁰ no he podido consultarlo en sus libros, pero el mismo Temistio en su *Comentario* lo cita en esta forma:

«Sería también bueno proponer lo que dijo Teofrasto sobre el entendimiento en potencia y el entendimiento en acto. Sobre el entendimiento en potencia se expresa así: «Un entendimiento que en alguna manera proviene de afuera y está como superpuesto, ¿puede, con todo, ser connatural? ¿Y cuál sería su naturaleza? De él hemos de decir, como de los sentidos, que, si lo consideramos desde el punto de vista del acto, es nada, pero en potencia es todo. Mas no se ha de entender que ni siquiera existe —cosa controvertible—, sino que es una potencia existente en un sujeto, algo así como en las cosas materiales. Este *de afuera*, por consiguiente, no se ha de tomar en el sentido de algo sobreañadido, sino como algo que ya desde el primer momento de la existencia abraza [al hombre].

[55] Teofrasto, pues, se plantea dos problemas: Primero, ¿cómo el entendimiento posible que proviene de algo extrínseco nos es connatural? Segundo, ¿cuál es la naturaleza del entendimiento posible? Este segundo es el que primero resuelve: Es en potencia todas las cosas, pero no como lo que es nada en el orden de la existencia, sino como los sentidos en relación con sus objetos. Y de aquí deduce la solución del primer problema: Cuando se dice que proviene de un principio extrínseco, no se entiende que sea algo añadido accidentalmente o en un tiempo anterior, sino desde el primer instante de la existencia, como algo que comprende y abraza la naturaleza humana.

[56] Cuanto a ALEJANDRO⁵¹, aun el mismo Averroes afirma que sostenía ser el entendimiento posible una forma

S. T. sospecha que Averroes interpreta mal la mente de Alejandro de Afrodísia, sin duda porque había experimentado dicho defecto en la interpretación del texto de Temistio. Sin embargo, la verdadera interpretación de Alejandro de Afrodísia está hecha con cuidado en la larga y laboriosa exposición de Averroes. (Keeler).

tetur, quamvis (ut arbitror) perverse verba Alexandri
 acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum
 85 assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum
 possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est
 in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibi-
 lia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam po-
 tentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et
 90 ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis po-
 tentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione,
 ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio
 est virtus in corpore.

[§§ 57-58. *Arabes: Avicenna, Algazel*]

[57] Et ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo ma-
 nifestum est quod AVICENNA possuit intellectum virtutem
 animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro
 De Anima [V, c. 1, ad fin.]: «Intellectus activus (i. e.
 5 practicus) eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes
 actiones suas⁵². Contemplativus autem intellectus eget cor-
 pore et virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit
 enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima
 humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut
 10 postea declarabimus, est substantia solitaria, i. e. per se,
 quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt
 quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum
 eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt
 necessaria instrumenta aliquo modo». Item, in prima parte
 15 dicit [I, c. 5, init.] quod «anima humana est perfectio prima
 corporis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei age-
 re actiones electione deliberationis, et adinvenire meditan-

⁵² Avicenna (985-1036), toda la terminología de Aristóteles, quien ademas de la división del entendimiento en agente y posible, da otra del mismo en activo y contemplativo (πρακτικός νοῦς, θεωρητικός νοῦς) según que su operación se ordene a algún fin práctico, o a la mera contemplación de la verdad.

del cuerpo; aunque (a lo que pienso) ha entendido mal los textos de Alejandro, como ha interpretado los de Temistio contra su mente. Porque, referente a lo que afirma que Alejandro dijo que el entendimiento posible no es otra cosa que una preparación que hay en la naturaleza humana para el entendimiento agente y lo inteligible, es de saber, que por esta preparación él no entendió otra cosa que la potencia intelectiva que en el alma hay para lo inteligible. Y si dijo que esta preparación no era potencia activa que estuviese en el cuerpo, fué porque es potencia sin órgano corporal, y no como Averrocs pretende, a saber, porque ninguna preparación es potencia que esté en el cuerpo.

Avicena y Algazel.

[57] Y pasemos de los griegos a los Arabes. En primer término, es evidente, que para AVICENA el entendimiento era una potencia activa del alma que es forma del cuerpo. Sus palabras en el libro *Sobre el Alma* son éstas: «El entendimiento activo (esto es, el práctico) necesita del cuerpo y de las potencias activas corporales para todas sus acciones⁵². El entendimiento contemplativo, empero, aunque necesita del cuerpo y sus potencias activas, no los necesita siempre ni absolutamente, pues se basta a sí mismo con sus propios recursos. En cuanto al alma humana, no es ni uno ni otro, sino que a ambos los tiene como potencias activas, y, como después explicaremos, es substancia solitaria, es decir, subsistente en sí misma y capaz de acciones tales, que algunas no pueden en modo alguno llevarse a cabo totalmente sin la ayuda y uso de instrumentos, mientras que otras de ninguna manera requieren tales instrumentos». También en la primera parte dice, que «el alma humana

Como Avicena parece admitir un entendimiento agente *único* para todos los hombres, siguiendo a los comentadores árabes, (Carra de Vaux, *Avicenne*, pp. 222 y sigs., citado por Domínguez, *Hist. de la Fil.*, 1922, p. 145), los textos citados por S. T. parecen referirse al entendimiento posible.

do, et secundum hoc quod apprehendit universalialia ». Sed verum est quod postea dicit et probat [II, c. 1, ad fin.] quod
 20 « anima humana », secundum id quod est sibi proprium, i. e. secundum vim intellectivam, « non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum ».

[58] Deinde subiungenda sunt verba ALGAZELIS⁵³ sic dicentis [II, tr. IV, c. 5]: « Cum commixtio elementorum
 25 fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, . . . tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens », quam
 30 vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale.

[59] Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem; sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc
 35 senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi
 40 forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator.

41 aberrare

⁵³ ALGAZEL (1058-1111), e su obra *Makâsid al falâsifa (Intentus Philosophorum)*, que tradujo [al latín] Gundisalvo, y se publicó en Vene-

es la perfección primera del cuerpo natural instrumental, debido a lo cual se atribuyen a éste acciones que presuponen una elección deliberada, y el encontrar algo con la meditación, y por esto capta lo universal». Pero también es verdadero lo que dice después y prueba, que «el alma humana» en lo que le es propio, es decir, en la potencia intelectual, «no se comporta como forma respecto del cuerpo, ni necesita de un órgano apto preexistente».

[58] No podemos dejar de agregar las palabras de ALGAZEL⁵³, quien se expresa así: «Cuando la composición de los elementos sea de una armonía tan hermosa y perfecta, que nada más delicado y bello pueda encontrarse... , entonces será apta para recibir del dador de las formas la forma más hermosa de todas, el alma del hombre. Esta alma posee dos potencias, una de operación y otra de ciencia»; y a esta última llama entendimiento, como aparece de lo que sigue. Y luego prueba con muchos argumentos, que la operación del entendimiento no se realiza por medio de órgano corporal.

[59] Mas al poner esto en primer término, no fué nuestra intención rechazar con textos de filósofos, el error expuesto más arriba; únicamente quisimos demostrar que, no sólo los Latinos, cuyas palabras a algunos no convencen, sino también los Griegos y los Arabes pensaron que el entendimiento es parte o potencia o virtud del alma, que es forma del cuerpo. Y por esto no acabo de comprender, de qué Peripatéticos se glorian, como si de ellos hubieran recibido tal error; a no ser que en realidad prefieran, en vez de poseer la verdad con los demás Peripatéticos, errar con Averroes, que más que Peripatético fué corruptor de la doctrina peripatética.

cia, 1506, con el título *Liber Philosophiae Algazelis*. El texto citado aquí hállase, casi a la letra, en el l. II, tr. IV, c. 5. Reproduce el texto árabe, con una nueva traducción. VINATI, en *Divus Thom.*, 1885, p. 384. (Keeler).

UNA EDICIÓN MONUMENTAL DE LOS EVANGELIOS. — *Los Cuatro Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*. — Texto con Introducción y Notas, por el R. P. José J. Réboli, S. I. — Xilografías de Víctor Delhez, explicadas por el Pbro. Dr. Juan R. Sepich.

Entre la maravillosa actividad editorial de Buenos Aires, aparecen de cuando en cuando obras de singular relieve, unas veces por lo excepcional de su contenido y otras por el despliegue de técnica tipográfica, con que han sido presentadas. La magna edición de los Cuatro Evangelios que acaba de publicar la Casa Kraft con la colaboración científica del R. P. José Réboli y la artística del conocido pintor Víctor Delhez y del Pbro. Dr. Juan R. Sepich, se nos presenta como un monumento verdaderamente excepcional elevado a la palabra de Dios, por la ciencia, el arte y la técnica. Todo manifiesta que la presente obra ha sido elaborada bajo el impulso altamente espiritual de un idealismo, ansioso ante todo, de realizar una obra perfecta y grandiosa, digna del texto sagrado que iba a reproducir, y sin escatimar esfuerzos intelectuales, dedicación, técnica e inversiones económicas.

Acabamos de dar a nuestros lectores la impresión sincera que produjo en nosotros el volumen recientemente editado por la Casa Kraft, *Los Cuatro Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*. Es nuestro intento presentarlo a los lectores, ya que sin necesidad de mayores elogios por nuestra parte, basta una simple descripción del mismo para que podamos justipreciar el valor de esta obra, honra juntamente de la cultura católica y nacional.

Un conjunto de circunstancias, que convergían hacia el mismo foco, impulsaba a los editores, según nos indica el Pórtico de la obra, a publicar *Los Cuatro Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*, en edición monumental: coincidían, con poca diferencia de tiempo, el Cincuentenario de la célebre Enciclica de León XIII *Providentissimus Deus* sobre los estudios de la Sagrada Escritura; cincuentenario que adquirió mayor relieve, con la Enciclica *Divino Afflante Spiritu* de S. S. Pío XII; en la Argentina concurría la celebración de las Bodas de Plata Episcopales de S. E. Rvma. el Cardenal Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Dr. Santiago L. Copello; la Casa Kraft debía celebrar, a su vez, el 80.º aniversario de una brillante vida consagrada al arte de Guttemberg; finalmente, la celebración del IV Congreso Eucarístico Nacional, como una evocación del Internacional de hace dos lustros. Todo convidaba a los editores a la elección de un tema elevado y de carácter religioso.

En la carta de aprobación, S. Eminencia bendice la realización de la obra, como bendijo sus comienzos.

En los Evangelios, dice S. Eminencia, aparece Cristo, Maestro, Rey, Príncipe de Paz. La ignorancia de la Biblia, y con mayor razón de los Evangelios, es ignorancia de Cristo. Quien conoce a Cristo, ama a Cristo, sirve a Cristo, y servir a Cristo es reinar. S. Eminencia se complace especialmente en recomendar la lectura de los Evangelios, como lo hacía San Jerónimo, cuyo título cardenalicio ostenta.

El contenido de la obra es, como lo hemos indicado, el texto sagrado de los Evangelios, con introducción, notas e ilustraciones. Estas últimas consisten en una colección de xilografías del artista Víctor Delhez, trabajo verdaderamente perfecto en su género, del que nos ocupamos en nota aparte. El R. P. Juan R. Sepich sintetiza acertadamente, en breves palabras, el espíritu y el contenido gráfico de cada una de las xilografías del artista.

El trabajo, que podríamos llamar científico, ha estado a cargo de un especialista en Ciencias Bíblicas, ya conocido de nuestros lectores: el R. P. José J. Réboli, Profesor de Sagrada Escritura en nuestra Facultad de Teología. El R. P. Réboli ha llevado a cabo un estudio de gran envergadura, verdaderamente imponente, lo que ha sido sólo posible gracias a su formación especializada y largos años de estudio y enseñanza de las Ciencias Bíblicas, en que merced a su gran capacidad de asimilación y constante trabajo, ha ido atesorando una erudición vastísima, verdaderamente envidiable. En realidad, nos ha ofrecido una Introducción, en el sentido técnico de la palabra, al estudio de los Evangelios, y luego, un amplio tratado exegético de los mismos: es decir, los elementos fundamentales para una ciencia completa de los Evangelios, y ello en un estilo claro, vívido, que hace más interesante todavía para el lector, el estudio doctrinal e histórico del sagrado texto.

Para hacernos cargo del valor científico de la obra llevada a cabo por el P. Réboli, recorramos solamente los tópicos expuestos en la *Introducción General*: 1) Preliminares sobre los Evangelios; 2) génesis de los Evangelios; 3) divinidad de los Evangelios; 4) el culto de los Evangelios; 5) el arte y los Evangelios; 6) ediciones castellanas de los Evangelios; 7) lectura de los Evangelios; 8) la presente edición de los Evangelios. Como ve el lector, nos hallamos ante un abundante tratado de *Introducción General* al estudio de los Santos Evangelios.

Cada uno de los Evangelios lleva, a su vez, una introducción propia sobre la autenticidad, fecha de composición, estilo y contenido; una extensa bibliografía; una síntesis del mismo en forma de cuadro sinóptico; el estudio de los problemas teológicos característicos de cada uno de los Evangelios, y finalmente, el texto evangélico con las notas correspondientes.

Las notas constituyen por su calidad y por su extensión, una exégesis de primera categoría. Guardan una línea media, ya que no se trata de una obra destinada a especialistas, pero están redactadas de acuerdo con la más rigurosa exactitud científica, teológica e histórica. No solamente aclaran problemas arqueológicos, históricos o filosóficos, sino también teológicos, al menos en algunos puntos. Se ha acudido a la Patrística y a los autores modernos más importantes, siguiendo los deseos del Sumo Pontífice. En esta forma, se realiza una obra de sana apologetica, exhumando las glorias de la Iglesia en su plurisecular historia. Hay notas que constituyen por sí solas interesantes estudios sobre determinados problemas evangélicos, como la que esclarece el de los Reyes Magos, la de introducción a las Bienaventuranzas y otras muchas por el estilo. Si tenemos en cuenta que en algunas de las amplias páginas del volumen sólo hay cuatro líneas de texto evangélico, y en la mayoría no ocupa el texto más que una tercera parte, estando ocupado todo el espacio restante por las notas, podemos apreciar en su magnitud el trabajo exegético realizado por el R. P. Réboli.

Una palabra antes de terminar, sobre la ejecución tipográfica de la obra. Al contemplarla, nos parece hallarnos frente a esas obras históricas en la técnica de la imprenta que nunca nos cansamos de admirar. Puede decirse que cada página tiene su personalidad propia, diagramada de acuerdo con la extensión del texto y de las notas, en forma variada, pero siempre con el gusto más exquisito.

Todo el conjunto es, como hemos indicado anteriormente, un monumento que pasará a la Historia como edición de valor excepcional, honra de la cultura católica y de nuestra Nación.

CAPÍTULO II

Adoración de los Magos. huida de Jesús a Egipto. cruel muerte de los inocentes
Jesús, María y José vuelven de Egipto.

¶ ¹ *Belén* es una villa situada al sur de Jerusalén, a unos ocho kms. de distancia, y a dos horas de camino. Se asienta sobre una colina calcáreo-jurásica. Cuenta actualmente con 7.000 habitantes, cristianos en su mayoría: 4.000 católicos, 3.000 griegos ortodoxos, 175 armenios no unidos y 150 protestantes. Apenas hay unos 50 musulmanes, pues su distrito fué destruido por Ibrahim-Pachá en 1834, con motivo de una rebelión. Se llamó primitivamente *Efrata* (=fertil); pero, ocupada por los israelitas, fué apellidada *Belén* (=casa de pan). En ella nació David.

Dícese de *Judá*, porque había otra ciudad del mismo nombre que pertenecía a la tribu de Zabulón, en Galilea (Josté, 10, 15).

¶ ² Hijo del idumeo Antipatro, que había ejercido las funciones de procurador en Idumea y en Judea; fué nombrado por los romanos tetrarca de esta última provincia. A pedido de su protector Antonio, fué investido de la dignidad de rey, obteniendo al mismo tiempo el dominio de toda la Palestina. Reinó desde el 37 a. C. hasta el 4 a. C. Después de muchas vicisitudes consiguió que su reino fuese en lo exterior pacífico, brillante, espléndido por sus magníficas construcciones en todos sus estados, y sobre todo por la restauración y el embellecimiento del templo de Jerusalén; pero en lo interior cundieron la corrupción y la decadencia; puesto que las sencillas costumbres judías fueron suplantadas por las muelles de la civilización griega. La teocracia declinó rápidamente durante el mandato de este príncipe semipagano. Su carácter es una mezcla de ambición, crueldad, audacia, astucia y doblez, que difícilmente puede ser superada. Es ejemplo de ello lo que nos va a decir dentro de poco el evangelista FILLION, FONCK.

¶ ³ Tres puntos tocaremos acerca de los Magos: 1) Su personalidad; 2) Tiempo en que vinieron a Jerusalén; 3) Sitio en donde adoraron los Magos al Niño Jesús.

1) Su personalidad. El nombre de *mago* se deriva, según algunos, de la palabra sumera *magu* o de la asiriaca *malhu*, con el que se distinguen los sacerdotes o también los profetas. FONCK. Para otros es voz indo-europea: en sánscrito *maia*, en persa *mgh*, en griego *μάγος*, en latín *magus*; y significa *grande, ilustre*. FILLION. Posteriormente se significaban los sabios, los dedicados a las ciencias naturales y a la astronomía, los consejeros de los reyes. Nabucodonosor confirió a Daniel el título de Rab-Mag o gran Mago, para recompensarle de sus servicios (DAN, 2, 48). Entre los babilonios, al menos en tiempo de Cristo, no hay que confundir a los magos con los astrólogos, que pretendían predecir el horóscopo de la concepción o el nacimiento, por la posición de los astros. KUGLER; quien aduce un texto de ESTRABÓN (65 a. C., 24 p. C.), por el que se ve que los magos des-

preciaban a los astrólogos. Pero poco después de Cristo, hasta la baja Edad media, se tomó esa palabra en sentido peyorativo, expresándose con ella los brujos, los adivinos, los que usan de sortilegios o de malas

artes para conocer los secretos del porvenir. Basta citar a Simón Mago (HEC. 8, 9), y a Elimas Mago (HEC. 13, 8). S. MATEO lo usa en su mejor acepción, como se desprende del contexto. FONCK, FILLION.

La dignidad que tuvieron, no fué la real, como se cree generalmente, y se ha querido concluir de algunos textos de los SALMOS. El texto no los llama reyes, como tampoco lo hicieron los Padres de los cinco primeros siglos, excepto TERTULIANO, ni aparecen como tales en las pinturas primitivas. Pero se puede admitir que lo fueron en sentido amplio u oriental, esto es, gobernadores o dueños de ciudades y de los territorios adyacentes. Desde el año 706, los Magos son ya representados como reyes. HETZENAUER. Como reyes los tienen ya S. GERMAN DE CONSTANTINOPLA (+733), y COSME DE JERUSALÉN (+después del 743).

El número de los Magos es incierto. Los sirios y los armenios afirman ser doce, como también S. CRISÓSTOMO y S. AGUSTÍN; en el cementerio de DOMITILA aparecen cuatro; pero la inmensa mayoría de los Padres desde ONCESES, todas las esculturas primitivas como la mayor parte de las pinturas ya desde comienzos del siglo II (p. e., la Capella *graca* en el cementerio de Sta. Priscila), nos presentan el número de tres como el más común, al tratarse de los Magos.

Sus nombres nos son igualmente desconocidos. Se leen por primera vez en el códice parisino *Excerpta Latina Barbari* (siglos VII al VIII), donde son dichos: Bithisarza, Melchior, Gaspar.

Iguals o semejantes nombres adoptó el Oriente griego, ya desde el siglo X. El primero que adujo los nombres actuales de Gaspar, Melchior y Baltasar fué AGNELLIUS hacia el siglo X y en su *Liber pontificalis ecclesie Ravennatis*, 2, 2. (P. L. 106, 620).

La patria de esos personajes o de dónde partieron es muy discutida. Sólo se sabe que vinieron del Oriente. He aquí algunos pareceres: *La Caldea*: ORIGENES, TEODORO DE ANCIRA, S. PEDRO CRISÓLOGO, S. MÁXIMO DE TURÍN. *La Arabia*: S. JUSTINO, HETZENAUER. *La Mesopotamia*: FONCK. *La Persia*: CLEMENTE ALEJANDRINO, DIDORO DE TARSO, S. CRISÓSTOMO, S. CIRILO ALEJANDRINO, JUVENO, PRUDENCIO, MESSINA.

2) Tiempo en que vinieron a Jerusalén. cuatro opiniones hay a este propósito: a) Vinieron poco después del nacimiento del Señor, quizá el día 13 después de la navidad. Lo deducen ya de la celebración litúrgica de la fiesta de la epifanía,

(Facsimil, notablemente reducido, de una de las páginas de la monumental edición de los Cuatro Evangelios, publicada por la Casa Kraft. El tamaño del original es de 29 x 20 cms.)

EXPOSICIÓN DE XILOGRAFÍAS DE V. DELHEZ. — El realismo y el naturalismo nos acostumbraron a considerar el arte religioso como una de las ramas del arte profano, en que se desarrollan los motivos específicos, pero que en lo demás no se diferencia en nada de otras ramas del mismo tronco.

Este concepto venía arraigándose en la mentalidad y en el sentir de la masa de los fieles desde el Renacimiento, y se había impuesto en forma absoluta y tiránica en el siglo XIX. Sucedió, pues, que en la pintura, en el grabado y en la escultura había prendido un sensiblerismo acaramelado, que se afanaba en buscar la expresión religiosa en los recursos del efectismo emocional, trillados tan a menudo y por tantas manos que llegaron a convertirse en inaguantables trastos de cursilería. Lo malo es que la trivialidad de un arte cursi, no solamente satisfacía los gustos de la masa, sino que se habían erigido en cánones sacrosantos e inmutables sus más insípidas recetas.

Las nuevas tendencias en el arte, que se tentaba extender sobre el arte religioso, fueron recibidas con abierta hostilidad, y sin discriminación tachadas de extravagancias punto menos que « comunistas », inadmisibles en el arte religioso, lesivas, cuando no blasfemas, a la santidad del lugar que estaban llamados a ocupar sus obras en los recintos consagrados.

A mediados del siglo pasado se había iniciado contra esta especie de obscurantismo artístico una saludable reacción, a la que los pontífices, empezando por Gregorio XVI y Pío IX, prestaron su protección y el más decidido apoyo.

El movimiento de renovación integral, abarcaba todos los campos del arte religioso y tenía su foco en el movimiento litúrgico, promovido por los benedictinos de Solesmes y acaudillados por su famoso abad Dom Guéranger.

La música sagrada y las artes religiosas incluyendo las decorativas, recibieron nuevos impulsos y tomaron nuevos rumbos.

Los inmensos tesoros de belleza quedaron desenterrados del olvido. El canto gregoriano, reintroducido en la liturgia, fué una asombrosa revelación para las almas piadosas, sensibles al encanto de una emotividad artística verdaderamente espiritual. La arqueología cristiana, cuyos antecedentes se remontan al principio del siglo XVII, pero cuya fundación científica data de mediados del siglo pasado, gracias a los trabajos del P. Marchi, S. J., y de J. B. de Rossi, descubrió el arte cristiano sepultado durante quince siglos en las catacumbas o entre los escombros de los antiquísimos templos de Siria y el Norte de África, presentando a la admiración pública innumerables muestras de un arte cuyos principios constituían una negación rotunda de las normas artísticas consagradas por la moda, y que, a pesar de ello, provocaban profunda impresión y tenían la virtud de conmover en las almas las fibras más íntimas del sentimiento religioso.

Así quedó abierto el camino que conducía al resurgimiento y al renacimiento del arte religioso en el sentido noble y tradicional. Las nuevas tendencias se afirmaron definitivamente durante el pontificado de Pío X, el gran reformador de la música sagrada, pero recién después de la guerra del 14 tomaron mayor vuelo. Los artistas complaciéndose al principio en imitar los modelos y las modalidades del arte de la baja Edad Media, no tardaron en empeñarse en la tarea de buscar los caminos propios, de independizarse de la influencia dominadora arcaizante, y de dar al arte religioso renacido una expresión nueva que adaptase los antiguos preceptos artísticos a la sensibilidad moderna, y de este modo los actualizase.

Uno de los ejemplos más notables, y, no vacilamos en afirmarlo, más brillantes, de esta tendencia, lo ofrece Víctor Delhez, el renombrado artista belga, en una colección de sus grabados que ilustran la obra « Los Cuatro Evangelios de Nuestro Señor », y que tuvimos la oportunidad de apreciar en la exposición organizada en los salones de la Casa Editorial Guillermo Kraft en Buenos Aires.

El arte de Delhez, es de estos que a las almas sencillas habla de corazón a corazón en un transporte de confidencias muy íntimas, pero que resulta algo indigesto y poco menos que incomprensible, para los que, dándose aire de



(Facsímil de una de las 91 xilografías que figuran en la monumental edición de los Cuatro Evangelios, que integraban la Exposición a que nos referimos. El tamaño original es de 29 x 20 cms.)

«connaisseurs», siguen aplicando al arte el criterio de aquellas escuelas del pasado no lejano, que exigían del artista los alardes de movimiento, expresión, naturalidad y tantos otros requisitos de la misma índole.

El arte de Delhez se resiste a admitir tal criterio porque no ostentan sus obras estas cualidades que el hábito profundamente arraigado llegó a identificar con las normas fundamentales, cuya violación irrevocablemente ponía al artista fuera de toda consideración, descalificando inapelablemente sus creaciones.

No busqueis expresión ni naturalidad en las xilografías de Delhez: no las hay; y no las hay por razones muy válidas, que no pueden ser sensatamente desestimadas.

Empecemos por la naturalidad. En el arte de carácter esencialmente espiritualista es una cualidad que pugna con los principios fundamentales que lo rigen. La intuición creadora del artista al buscar la forma interpretativa para sus visiones no se inspira en las sugerencias de la naturaleza; trata de captar el sentido fugaz y escurridizo de una inspiración, que se oculta en las profundidades de su alma y que comunica con un mundo distinto de este próximo, de cuyas representaciones está plasmada la imaginación.

No puede haber «naturalidad» en un arte en que se trata de reducir a las dos dimensiones de una hoja de papel la visión fecundada por la inspiración sobrenatural. Así, pues, en el grabado de Delhez, lo único real es el espacio ocupado por el dibujo y el mareo que lo delimita; y todo lo que está dentro de este espacio y de este mareo, es absolutamente irreal, no tiene nada de común con el mundo de la Naturaleza. Todo lo contrario ocurre con el arte materialista en que lo único irreal es el mareo, ya que es un truco de que se vale el artista para trasladar en el papel o el lienzo un determinado y puramente imaginario recorte de la Naturaleza.

Delhez en su obra está empeñado, pues, en reducir a la realidad la visión de carácter sobrenatural, y como la realidad es para él la superficie y el marco del dibujo, trata de coordinarla y acomodarla con esta realidad. Por consiguiente, la disposición de las figuras en la composición, sus actitudes, movimientos y proporciones quedan subordinados a las dimensiones del marco y determinados por el espacio que ocupa el dibujo, sólo preocupándose el artista por encontrar dentro de este espacio y con arreglo a sus mareos la armonía de los elementos de la obra.

Con tal que logre esta armonía, no importa que con ello se confundan las proporciones; que las figuras humanas aparezcan desmedidamente largas, perdiendo el relieve en lo anejo; que no guarden proporción entre ellas, hallándose mezcladas las figuras de los fantásticos gigantes con las de los pigmeos; que las montañas tomen formas de las chimeneas fabriles; que una mesa a la que se sienta Cristo, tenga el tamaño de una cancha de basket-ball: no importan todas estas transgresiones del sentido de la «naturalidad», porque habiendo vuelto el artista a la realidad de una excursión por las regiones cósmicas de lo infinito, sólo podría reproducir sus visiones y expresar sus impresiones no imitando las formas de la Naturaleza sino transformándolas a su manera, y hasta deformándolas, para hacer perder así la noción de la realidad sensible e infundir en el ánimo la sensación de algo que no tiene cuerpo, ni tiene forma, y sin embargo existe, en una realidad que no por desmaterializada deja de ser verdadera.

Otra ausencia que caracteriza el arte de Delhez es la expresión emocional de los personajes que aparecen en sus grabados. Sus rostros son generalmente serenos y más bien inexpresivos. Sólo quien ignora el mecanismo del arte religioso en su más legítimo espiritualismo, puede hacer cargo por ello al artista. Delhez, ilustrando los Evangelios, nos los comenta (el comentario sugiere la interpretación de acuerdo con algún criterio particular), él sólo se limita a exponer el texto en imágenes plásticas. Fiel a esta consigna, no trata de emocionar al espectador, porque en tal caso hubiese sido llevado a comunicarle sus propios sentimientos; él lo predispone a recibir la emoción de la lectura del Evangelio, porque es allí donde se halla la emoción, y de allí se transmite

directamente al alma de los fieles. Así comprendían su misión los artistas de la antigüedad cristiana y de la baja Edad Media; ellos no hacían ningún esfuerzo para emocionar por medio de su arte; la masa de los piadosos espectadores se emocionaba por sí solo, porque a los peregrinos del Absoluto que ambulaban por este mundo, henchidos los corazones de su propia emoción, les bastaba que el artista evocase el recuerdo de las cosas sagradas, para que se sintiesen conmovidos hasta lo más profundo de sus almas.

Exponiendo el Evangelio en esta serie de grabados, Delhez prescinde, en su narración plástica, del ambiente histórico en medio del cual se desarrollan los acontecimientos. El Evangelio encierra la eternidad en sus páginas, y lo eterno es aplicable a todo momento del tiempo. Así lo comprendían los artistas de todas las épocas pasadas, colocando los sucesos y los personajes de la historia sagrada en el ambiente de sus propias épocas, y nunca a nadie se había ocurrido reproducirlos dentro de un marco del folklore bíblico rigurosamente exacto. Delhez sigue el mismo sendero, coloca el relato en el medio ambiente de los tiempos modernos, aunque eliminando cuidadosamente de él todo lo que pudiese representar sus bien determinadas formas particulares: el de sus grabados es el escenario moderno de rasgos universales y no específicos.

Si no pocos se sienten por ello escandalizados, es porque en nuestra imaginación tienen raigambre demasiado profunda las imágenes creadas por los artistas del cuatro- y cinquecento y ante todo por los del Renacimiento, que nos acostumbraron a ver la historia sagrada en los atavíos de sus propios tiempos y no en los de los tiempos bíblicos. Sin embargo, estos atavíos cambiaban de época en época, bajo las imposiciones de los cambios de la moda. La moda imponía nuevos modelos, y a un mismo tiempo repudiaba categórica y radicalmente los viejos. En estas condiciones las nuevas modalidades en el arte entraban sin provocar protestas, siendo admitidos como cosa natural y justa. Para dar pues el derecho de ciudadanía a la modalidad que apadrina Delhez, es menester pronunciarse enérgicamente contra la tan difundida costumbre de vestir a los personajes bíblicos según la moda, que en la vida profana desde hace más de cinco siglos quedó definitivamente abandonada, persistiendo sólo en el arte.

Es cierto que Delhez a veces excede la medida en la «modernización» del escenario de sus composiciones. Aceptamos, si nos muestra los rascacielos de un tipo universal, si nos pinta una maquinaria indeterminada, diríamos «impersonal», pero nos choca ver en estas evocaciones del ambiente moderno algo no universal, sino bien específico, como, por ejemplo, el automóvil en la parábola de «El Joven Rico».

Estas son inevitables fallas en una modalidad artística incipiente. El nuevo arte religioso se halla todavía en pañales; y también Delhez no parece haber alcanzado en su propio arte la plena madurez. Lo notamos en los frecuentes brotes del realismo, a veces algo crudo, que contrasta con los principios de un arte en que la extrema espiritualización se muestra intolerante con sus menores manifestaciones, y trata de eliminar sus ínfimos resabios.

Sin embargo, todos estos detalles no pasan de ser insignificantes en una obra en que se rebela un artista de gran talento, que une a la fina sensibilidad religiosa los brillantes dones de composición y una maestría técnica deslumbrante.

REVISTAS DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y CULTURA GENERAL, DIRIGIDAS POR LOS PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN AMÉRICA. — La manifiesta vocación que la Compañía de Jesús sintió desde sus comienzos por los estudios teológicos y filosóficos, así como por las ciencias, las letras, y la cultura en general, se ha manifestado invariable, o por mejor decir, en continuo crecimiento a través de los cuatro siglos de existencia de la Orden. En América, durante la época de la colonia, fueron las Universidades florecientes, la Bibliotecas riquísimas y aun las obras escritas por los Jesuítas, una de las mayores manifestaciones culturales de aquel período. Actualmente trabaja incansablemente

te la Compañía de Jesús por imitar los ejemplos que abundan en su tradición, cultivando intensamente todas las ramas del saber. Como una muestra del cultivo intenso con que mantienen los Jesuítas en América el estudio de las ciencias teológicas y filosóficas, y promueven la cultura en general, vamos a dar a continuación la lista de las principales revistas especializadas en teología y filosofía, y de cultura general, dirigidas por los Padres de la Compañía de Jesús en América. En esta forma satisfacemos el pedido de información que con frecuencia nos han dirigido algunos estudiosos acerca de las características de varias de dichas revistas, y de la forma de poder obtenerlas.

AMERICA. — Revista semanal, de interés general.

Por año: 4.00 Dolls. — Extr.: 4.50 Dolls.

461 Eglith avenue, NEW YORK, N. Y.

CIENCIA Y FE. — Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias Afines.

Por año: \$ 10. — Extr.: \$ 12.

Facultades de Filosofía y Teología. SAN MIGUEL, F. C. P. ARGENTINA.

CHRISTUS. — Revista mensual. Preferentemente para Sacerdotes.

En México, América y España: Por año: \$ 6.00 ó 1.75 Dolls.

Donceles 99-A. MEXICO. D. F.

ESTUDIOS. — Revista mensual. De cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc.

En Argentina: Por año: \$ 10 m|n. — Extr.: 3.00 Dolls.

Callao 542 (Capital), ARGENTINA.

REVISTA JAVERIANA. — Revista mensual. De cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras.

En Colombia, suscripción anual: \$ 4.00. — Extr.: 2.50 Dolls.

Calle 10, N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.

SIC. — Revista mensual de cultura general.

Seminario Arquidiocesano. Apartado 413. CARACAS, VENEZUELA.

SERVIÇO SOCIAL. — Revista trimestral de cultura general. Preferentemente de Estudios Sociales.

En Brasil, Cr. \$ 50.00. — Extr.: 5 Dolls.

Rua São Carlos do Pinhal, 57. SAO PAULO (Capital) — BRASIL.

THEOLOGICAL STUDIES. — Revista cuatrimestral de Estudios Teológicos.

Por año: 5.00 Dolls. — Extr.: 5.50 Dolls.

Woodstock College, Woodstock, Md. U. S. A.

THE MODERN SCHOOLMAN. — Revista trimestral de Filosofía.

Por año: 1.00 Dollar; Extranj. 1.10 Dolls.

St. Louis University - St. Lous, Mo. EE. UU.

THOUGHT. — Revista cuatrimestral, de cultura general.

Por año: 5.00 Dolls.

Thought, Fordham University, NEW-YORK, N. Y.

VIDA CONTEMPORANEA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Letras, etc.

Por año: \$ 6.00 ó 1.75 Dolls.

Donceles 99-4, MEXICO, D. F.

SEIS AÑOS DE INVESTIGACION FILOSOFICA EN ARGENTINA

La revista CIENCIA Y FE es la continuación de dos publicaciones filosóficas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel: *Stromata* y *Fascículos de la Biblioteca*. Al dejar de publicarse aquéllas para dar paso a una publicación más perfecta y organizada, cúmprenos echar una mirada acerca de la labor realizada por aquellas dos publicaciones, y con esta ocasión recordar el esfuerzo, la contribución que las Facultades de Filosofía y Teología han prestado a los estudios de ambas disciplinas en América y sobre todo al estudio de la filosofía pura.

La revista *Stromata* había publicado cuatro volúmenes, de los cuales los tres primeros están dedicados a temas filosóficos (filosofía social, psicología, la filosofía cristiana). El cuarto volumen está destinado a destacar la doctrina de Estrada. En estos volúmenes casi todos los trabajos son de investigación, y representan en conjunto, un esfuerzo notable acerca de cada uno de los temas estudiados. Han colaborado predominantemente profesores de las Facultades de Filosofía y Teología y de Universidades e instituciones argentinas.

Fascículos de la Biblioteca llegó a publicar veinte números, en los cuales los estudios puramente filosóficos tienen asimismo una manifiesta preponderancia. Se han discutido temas tan importantes como «El Problema del Conocimiento», problemas de filosofía social, de filosofía griega: Xenófanes, Parménides, Platón; estudios sobre Kant, Descartes, Newman, Santo Tomás, Suárez, Aristóteles, etc. A esta labor de investigación debe añadirse una contribución de gran valor para los estudiosos, ofrecida en las páginas de *Fascículos*. Nos referimos al fichero de revistas que constantemente, a través de los seis años, ha venido apareciendo, y que contiene, ordenados, los artículos más importantes sobre temas filosóficos y teológicos y de ciencias afines, publicados en las principales revistas nacionales y extranjeras. Si se considera que antes de la guerra las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel recibían 65 revistas europeas y 19 americanas, podrá apreciarse el valor de esta sección de *Fascículos de la Biblioteca*. La labor de investigación filosófica de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel ha sido prolongada en una serie de publicaciones aperiódicas. Sobre todo la *Biblioteca Ibero-Americana de Filosofía* representa uno de los esfuerzos más serios que conocemos en América en el campo de la investigación filosófica. Recordemos los títulos publicados:

- J. ROSANAS, S. I. - *Tomistas y tomistas*, 120 págs. *Cuestión disputada en Filosofía y Teología Escolásticas*, 112 págs.
 I. QUILES, S. I. - *Metaphysica Generalis*, sive *Ontologia*, 416 págs. *La persona humana*, 240 págs.
 O. G. BAZZANO, S. I. - *Critica Cognitionis*. 200 págs.
 B. ECHEVERRÍA, O. M. C. - *El problema del alma humana en la Edad Media*. 128 págs.
 L. CASTELLANI, S. I. - *Cuadernos de Psicología*: N.º 1.º, *Conversación y Crítica Filosófica*, 236 págs.
 E. B. PITA, S. I. - *La frase infantil monopolábrica y la inteligencia*. *Psychologia*, 104 págs.
 E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - *El punto de partida de la Filosofía*, 104 págs.
 ARISTÓTELES. - *Sobre el alma*. Texto griego y traducción por Antonio Ennis, S. I., 216 págs.

* * *

OCEANO. — Es el nombre de la nueva revista mensual que bajo el motto

*Dalla man destra mi lasciai Sibilia,
dall'altra già m'avea lasciata Setta.*

(Dante, *Inferno*, XXVI)

saca a luz y lanza a la circulación su primer número.

La revista se publica en Buenos Aires, en italiano, aunque no faltan en ella artículos en castellano y francés, y se propone contribuir a la extensión de la cultura italiana entre los pueblos de este hemisferio.

Los editores, «orgullosos de ser italianos, hijos primogénitos de la latinidad», declaran: «somos patriotas, por ello queremos y debemos defender (lo que quiere decir explicar y hacer comprender) nuestra historia, nuestra cultura, nuestra obra, nuestra mentalidad, a fin de que entremos a formar parte de la historia, de la cultura, de la obra y de la mentalidad del universo».

No pugnan por ninguna doctrina política. Pero ya que la humanidad, en medio del estruendo de los bombardeos, está por entrar en una nueva historia, desean que tenga ésta como «fundamento la independencia y la soberanía de todos los pueblos, con la facultad para cada uno de ellos de vivir, trabajar y prosperar, en las condiciones de mutua, humana y fecunda colaboración, contra todos los monopolios, contra todas las hegemonías, y contra todas las aventuras».

Integran el N.º 1 de la revista los siguientes artículos:

Giuseppe Valentini, «*Viaggio attraverso la letteratura*. Hayward Heniston, «*Mística y poesía en Fray Luis de León*. Gherardo Marone, Julio Navarro Monzó. Aragón. *Elsa je l'aime*; Witold Gombrowicz, *La Polonia e il mondo latino*. Domenico Angelini, *Il Papato e Italia*.

En la sección *Voci Vive*, irán publicándose trozos escogidos (inéditos o actualizados) de las obras de los grandes escritores, pensadores, poetas y artistas de todas las naciones del mundo. En el número que comentamos, tomamos nota de los siguientes: José Manuel Estrada, *La libertad es todo el hombre*; Michelángelo, *Un gigante v'éancor* (poesía inédita); Ugo Foscolo, *Umane Socti*.

Completan la revista las secciones permanentes de actualidad: *Si e no*, *Calendario della guerra*, *Prospettive politiche*, *Lettere Scienze Arti*, *Il migliore articolo del mes*, *Divertimenti del caporale Prim*, *I libri*, *Italiani all'estero*, *Necrológico*.

La revista, esmeradamente editada, redactada con acendrada pericia, e inspirada en sanos y vitales propósitos, viene a llenar en el ambiente americano una misión útil, trayendo a los amantes de la esplendorosa cultura italiana documentación de primera mano.

No dudamos de que *Océano*, será acogido con interés y simpatía por el público lector culto de nuestro país, y, con mayor razón, por el de ascendencia italiana.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

BMSA = *Boletín del Museo Social Argentino* (Buenos Aires). — EH = *Estudios Históricos* (Guadalajara, México). — HTR = *The Harvard Theological Review* (Philadelphia, U. S. A.). — JS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (Santa Fe, Argentina). — M = *Minerva* (Buenos Aires). — PC = *Revista de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires). — RC = *Revista de Ciencias* (Lima, Perú). — REA = *Revista de Economía Argentina* (Buenos Aires). — RFCE = *Revista de Historia de América* (México, D. F.). — RIT = *Revista Internacional del Trabajo* (Buenos Aires). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá, Colombia). — RJEHSF = *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Santa Fe* (Argentina). — RUCP = *Revista de la Universidad Católica del Perú* (Lima). — RUNC = *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (Argentina). — RTP = *Revue de Theologie et de Philosophie* (Lausanne, Suiza). — SS = *Serviço Social* (Sao Paulo, Brasil). — TJOR = *The Journal of Religion* (Chicago, U. S. A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, U. S. A.). — TS = *Theological Studies* (Woodstock, Maril., U. S. A.). — UCB = *Universidad Católica Bolivariana* (Medellín, Colombia).

TEOLOGIA

A. — DOGMATICA Y APOLOGETICA

1. Barranger, M. A., SS. CC., *El teogosticismo o la teoría de la visión en Dios de Malebranche*. RUCP, XII (1944) 88-11.

Investigación realizada por Malebranche: sentidos, imaginación, entendimiento puro. El sistema de M. frente a la psicología, la metafísica y la teología. El metafísico. El teólogo. El místico.

2. Cotter, A. C., S. I., *Harnack*. TS, V (1944) 24-42.

La teología de Harnack. Su posición frente al catolicismo. Sus obras.

3. Courtney Murray, J., S. I., *Towards a Theology for the Layman: The Problem of Its Finality*. TS, V (1944) 43-75.

Contribución al «movimiento teológico» entre los laicos.

4. McNeill, J. T., *The Church in Post-Reformed Theology*. TJOR, XXIV (1944) 96-107.

El A. trata brevemente la concepción de la Iglesia cristiana de ciertos teólogos reformistas e imbuidos en la tradición Presbiteriana, que pertenecen al siglo XVII.

5. Pattee, R., *El catolicismo y la mentalidad norteamericana* (conclusión). RJ, XXI (1944) 101-108.

Notable artículo que ha sido reproducido — a veces rectificado — por algunas revistas argentinas.

6. Ryan, E. A., S. I., *Three Early Treatises on the Church*. TS, V (1944) 113-140.

Tres tratados sobre la Iglesia: «De regimine christiano», de Giacomó Capocci; «De Ecclesia», de Wiclef; «De Ecclesia», de Juan Huss.

Examina el A. los fundamentos circunstanciales que dieron base a los primeros tratados teológicos pretridentinos.

(*) Por causa de la guerra varias revistas europeas han suspendido su publicación y otras no han podido llegar hasta nosotros.

7. **Sanin Echeverri, A.**, Pbro., *San Clemente Romano y su Carta a los Corintios*. UCB, 35 (1944) 257-282.

Estudio y traducción de la famosa carta del Papa Clemente a los cristianos de Corinto.

8. **Saunders, D. J., S. I.**, *A Definition of Scientific Apologetics*. TS, V (1944) 159-183.

Examina la definición dada por A. C. Cotter, S. I., en su *Theologia Fundamental* en 1940: «Finis Apologeticae est probare, ex lumine naturali, credenda esse ea omnia quae a magisterio Ecclesiae proponuntur tamquam divinitus revelata et credenda, id est, magisterium Ecclesiae Catholicae esse nobis regulam fidei».

9. **Vollert, C., S. I.**, *The Two Senses of Original Justice in Medieval Theology*. TS, V (1944) 3-23.

10. **Wikgren, A.**, *The Targums and the New Testament*. TJOR, XXIV (1944) 89-95.

Se expone la concepción del Prof. Harris en el sentido de que la Iglesia cristiana debió haber pasado por el estado de «targumismo» al emerger de la sinagoga, en la cual prevalecía el «Targum» o traslación popular de la Biblia.

B. — SAGRADA ESCRITURA

11. **Bonner, C.**, *Note on Mark 6.20*. HTR, XXXVII (1944) 41-44.

12. **Minear, P. M.**, *Time and the Kingdom*. TJOR, XXIV (1944) 77-88.

Se examinan las diversas concepciones sobre la noción de tiempo desde el punto de vista bíblico, estableciendo la distinción entre «kronos» y el «kairos» y entre el «kairos» y el Reino de los Cielos.

El «kronos» mide la inestabilidad del hombre. El «kairos» mide la permanencia de la soberanía divina y la irresistibilidad de su voluntad.

13. **Rose, H. J.**, *Quisque Suos Patimur Manes*. HTR, XXVII (1944) 45-48.

14. **Torrey, Ch. C.**, *The Oldre Book of Esther*. HTR, XXXVII (1944) 1-40.

C. — MORAL Y DERECHO CANONICO

15. **Clifford, J. J., S. I.**, *Marital Rights of the Sinfully Sterilized*. TS, V (1944) 141-158.

Disquisición jurídica sobre la esterilización.

16. **Grin, E.**, *Une morale chrétienne est-elle possible?* RTP, 1309 (1944) 5-17.

1. La situación teológica actual. 2. Las enseñanzas de la historia. 3. Datos bíblicos. 4. El carácter espiritual de la moral cristiana.

17. **Rabinowitz, J. J.**, *Some Remarks on the Evasion of the Usury Laws in the Middle Ages*. HTR, XXVII (1944) 49-59.

18. **Risk, J. E., S. I.**, *Arduum Sane Munus: A Retrospect*. TS, V (1944) 184-197.

En conmemoración del Motu proprio de Pío X, el A. examina las razones internas y externas para la reforma del Codex Iuris Canonici.

D. — PROTESTANTISMO

19. **Hudson, W. S.**, *A Suppressed Chapter in Quaker History*. TJOR, XXIV (1944) 108-118.

20. **Pidoux, P.**, *Le culte protestant et la musique*. RTP, 130 (1944) 18-35.

Conferencia pronunciada en Febrero de 1944 en Neuchâtel, Lausanne, Ginebra y Berna, bajo los auspicios de los «Amigos del Pensamiento protestante».

21. **Wildenhues, B.**, *Los fundadores del protestantismo, Enrique VIII, rey de Inglaterra*. RJ, XXI (1944) 145-150.

Páginas póstumas del P. B., que encontró la muerte en un accidente inesperado en una de sus habituales excursiones.

E. — HISTORIA ECLESIASTICA

22. **Asencio, J.**, *Cronistas franciscanos*. EH, 3 (1944) 33-58.

Bibliografía de cronistas franciscanos. Parte de la obra en preparación: «La Orden Franciscana, Agustina y Dominicana en México. Sus monasterios en el siglo XVI».

23. Fasolino N. Mons., *Licenciado Hernando Arias de Mansilla*. RJEHSF, X (1944) 9-18.

Conferencia pronunciada en la ciudad de Corrientes por el A., Arzobispo de Santa Fe, en su incorporación a la Junta de Estudios Históricos de Corrientes.

24. Medina Ascensio, L., *La Santa Sede y la Emancipación Mexicana* (II). EH, 3 (1944) 61-84.

Cap. II: El Patronato y las sedes episcopales vacantes durante la regencia y el Imperio.

1. Primeros pasos hacia la independencia definitiva. 2. Iturbide y los Obispos antes de la consumación. 3. Primeros días de vida independiente. 4. La Iglesia en México ante la revisión del Patronato. 5. Actitud del gobierno mexicano. 6. Primeras Instrucciones para el enviado a Roma. 7. Iturbide, Emperador; su posición crítica y su caída. 8. Desterrado,

intenta acercarse a Roma. 9. Regreso y muerte.

25. Osorio Isaza, A., *Verdad y Realidad de nuestro Claustro*. UCB, 35 (1944) 283-290.

Conferencia de estudios pronunciada en el acto de clausura del curso de 1943. La obra realizada por la Universidad Católica Bolivariana de Medellín (Colombia).

26. Zavala, S., *Cristiandad e infieles según algunos autores medievales y renacentistas*. EH, 3 (1944) 7-24.

Recorre el ilustre historiador mexicano las opiniones de algunos autores medievales y renacentistas donde se encuentran los elementos necesarios para comprender las doctrinas de los autores españoles relativas al dominio sobre los indios americanos.

FILOSOFIA

A. — INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

27. Alzamora Valdez, M., *Reflexiones sobre el problema de la filosofía*. RUCP, XII (1944) 81-87.

Esencia de la filosofía. La filosofía como saber y como sabiduría. Hacia una definición de filosofía. Origen de la filosofía. La filosofía como saber culto.

B. — LOGICA Y METAFISICA GENERAL

28. Bunge, M., *¿Qué es la Epistemología?* M, 1 (1944) 27-43.

1. Filosofía «de algo». 2. ¿Qué se entiende por «epistemología»? 3. Algunas opiniones. 4. Un abuso intelectual. 5. Elección del método de definición. 6. Filosofía-Epistemología. 7. Formulación algebraica. 8. Lo que no cabe en la definición. 9. Retorno al punto de partida. 10. Valoración de la epistemología.

29. Pegis, A. C., *In Defense of St. Augustine*. TNS, XVIII (1944) 97-122.

Por qué no se encuentra en los escritos de S. Agustín aquello que Sto. Tomás vio en los escritos de Platón. Contra el adagio «ad Augustinum non iri tuto nisi per Thomam».

30. Phelan, G. B., *A. Note on the Formal Object of Metaphysics*. TNS, XVIII (1944) 197-201.

31. Wellmuth, J., *Two Views on Immediate Inference*. TNS, XVIII (1944) 123-146.

Sobre los dos puntos de vista en orden a la inmediata inferencia defendidos por Mr. Joseph (de Oxford) en su libro «Introducción a la Lógica» y por Jacques Maritain en su libro homónimo.

C. — ETICA

32. Farré, L., *Los valores en Platón*. M, 2 (1944) 152-158.

Se pregunta el autor si, según Platón, se oponen los valores ético-religiosos a los culturales. Examina luego: 1. Los valores culturales. 2. Los valores ético-religiosos. 3. Armonía de lo cultural con lo ético-religioso. 4. La Belleza suprema. No llega el A. a ninguna conclusión clara.

33. Ryan, E. A., S. L. y Bluet, J., S. I., *The Nature and Destiny of Man*. TS, V (1944) 76-85.

Recorre clara y sintéticamente el camino seguido por el célebre profesor de Friburgo en su lucha contra el psicologismo, demostrando su esencia contradictoria, lo absurdo de sus consecuencias y los prejuicios en que se basa. La lucha de Husserl es «la reacción de un absolutismo lógico». Al final resume el A. las principales conclusiones a que llega Husserl.

D. — PSICOLOGIA Y PEDAGOGIA

34. P u n k e, H. H., *The Flags and the Courts in Free Public Education*. TJOR, XXIV (1944) 119-130.

35. W a g n e r d e R e y n a, A., *La refutación del psicologismo por Husserl*. RUCP, XII (1944) 1-17.

E. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

36. F l a u m b a u m, I., *Meister Eckhart y Martín Heidegger*. M, 1 (1944) 50-54.

37. F r o n d i z i, R., *Panorama de la Filosofía latinoamericana contemporánea*. M, 2 (1944) 95-122.

Introducción. El positivismo en la América Latina. La Filosofía en la Argentina. Id. en México. I. en las demás naciones latino-americanas.

Sigue creyendo el A. que en el siglo 17, «la censura del gobierno español y la Iglesia impedían la entrada de los libros que reflejaban las nuevas ideas, y las inquietudes filosóficas fueron asfixiadas por el dogmatismo filológico». Es además muy primitivo el concepto de «escolasticismo» que tiene el autor.

38. L i n d e m a n n, H. A., *El Círculo de Viena y la Filosofía científica*. M, 2 (1944) 123-151.

El «Círculo de Viena» era un grupo selecto de hombres de ciencia y filósofos, que tenían la convicción de que la antigua filosofía de las escuelas, con sus sistemas metafísicos, estaba destinada a desaparecer paulatina y definitivamente,

a pesar de su nuevo florecimiento desde el principio de este siglo.

Lindeman, como muchos de los colaboradores de «Minerva», demuestran su poca o ninguna penetración de la verdadera filosofía escolástica.

39. M o n d o l f o, R., *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua*. RUNC, 9-10 (1943) 1247-1268.

40. — *La Filosofía de Giordano Bruno*. M, 1 (1944) 5-26.

1. El conocimiento. 2. Dios y el Universo: la infinitud y la animación de la naturaleza. 3. El monismo bruniano: lo uno y lo múltiple y la coincidencia de los contrarios. 4. La Etica.

41. R o d r í g u e z, H., *Conflicto de vida y muerte en la obra de Antonio Machado*. M, 1 (1944) 55-60.

1. España y la generación del 98. 2. El drama íntimo de Machado. 3. Machado frente a Heidegger. 4. Machado en la guerra.

Machado, engañado como tantos otros pobres republicanos españoles, luchó en 1936 en favor de las banderas rojas que ensangrentaron infamemente a la Madre Patria. El autor de este artículo cree que en la «causa» defendida por Machado «iba implícita la defensa de la Civilización». Es de lamentar que esta clase de «filósofos» tengan cabida en la revista «Minerva», cuya tendencia hacia el izquierdismo filosófico se acentúa más en cada entrega.

42. S u t f i n, E., *Bacon's Opinion of His Predecessors*. TNS, XVIII (1944) 147-184.

La opinión de Bacon sobre la filosofía sofística, la empírica y la supersticiosa. Examen de la filosofía griega, romana, medieval y moderna y la posición de B. frente a ellas.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

A. — DERECHO CIVIL

43. P i z a r r o, N. A., *Propiedad agraria y propiedad civil*. RUNC, 9-10 (1943) 1193-1209.

El objeto de este artículo es demostrar si existe realmente una propiedad agraria, distinta y con caracteres independientes de la propiedad común; o si, por el contrario, esta propiedad agraria no es más que una especie o forma de la propiedad civil y por consiguiente que ella no necesita regímenes legales propios, ni dobo liberarse de los principios generales. Conclusión: no existe propiedad agraria distinta a la civil.

44. — *La culpa in contrahendo y las estipulaciones inútiles*. RUNC, 2 (1944) 369-388 (2.ª parte).

Análisis de algunas disposiciones del Código Civil Argentino.

45. S t r a t t a, O. J., *Los grupos sanguíneos y el problema legal de la paternidad y la filiación*. JS, 41 (1944) 91-153.

Fecundo y trascendente problema en el que se manifiesta la armónica conjunción de las ciencias jurídicas y las biológicas: el de la indagación de la paternidad y filiación por medio de la individualidad sanguínea.

B. — DERECHO PENAL

46. De Benedetti, I., *El abuso de la firma en blanco* (Art. 173, Inc. 4, del Código Penal). JS, 41 (1944) 155-79.

47. Finzi, M., *Quiebra culpable y relación de causalidad*. RUNC, 9-10 (1943) 1210-1246.

Las conclusiones expresadas en este artículo han sido ya adelantadas por el A. en las clases de 1941 y 1942 del «Curso de Derecho Penal Comparado» que dicta en la Universidad Nacional de Córdoba.

48. Leonfanti, M. A., *Abuso del derecho*. JS, 41 (1944) 31-90.

1.ª Sección: Jurisprudencia y derecho comparado. Casos de «abuso del derecho» considerados por la doctrina y la jurisprudencia. El «abuso del derecho» en el Derecho comparado. Países en los cuales la teoría del «abuso del derecho» se ha impuesto al margen de su legislación. 2.ª Sección: doctrina. Sistematización doctrinaria del «abuso del derecho».

49. Moreno, A., *Concepción moderna del proceso penal*. PC, 47 (1944) 127-144.

50. Piaggio, P., *Lagunas y deficiencias del Código Penal Peruano*. RUCP, XII (1944) 69-80.

C. — DERECHO INTERNACIONAL

51. Kelsen, H., *La responsabilidad colectiva e individual en derecho internacional, con especial consideración al castigo de los criminales de guerra*. RUNC, 2 (1944) 317-368.

El profesor K. olvida que los principales «criminales» de esta guerra hay que buscarlos entre los fabricantes del injusto Tratado de Versalles en 1918.

52. Rosa, J. M., (H.), *La doctrina de Monroe y su aplicación en la República Argentina*. JS, 41 (1944) 5-29.

Versión taquigráfica de la clase inaugural de Derecho Público Internacional dictada por el autor el 24 de Abril de 1944 en la Universidad del Litoral.

D. — ECONOMIA Y FINANZAS

53. Abarca, M., *La industrialización en la Argentina* (1.ª parte). REA, XLIII (1944) 192-200.

54. Añón, *Planes de estabilización monetaria internacional para la post-guerra*. RFCE, 28 (1943), 3-69.

El plan inglés. El plan norteamericano. El plan canadiense.

55. Azevedo, A. M., *Desenvolvimiento industrial do Brasil e seus problemas*. SS, 32 (1944) 195-248.

56. Belshaw, H., *Política de estabilización en Nueva Zelandia*. RIT, XXIX (1944) 339-368.

Es interesante observar los procedimientos seguidos en un país como N. Z. que, a pesar de las grandes dificultades que ha tenido que enfrentar por causa de la guerra, logró cierta medida de éxito en la estabilización de los precios para los artículos de consumo.

57. Garaú, M., *La Técnica, la Economía y el Progreso*. BMSA, 263-264 (1944) 173-192.

La técnica y el desarrollo de la colectividad humana. Objeto y medios y de la técnica. Ventajas. La técnica, hija del cerebro. Peligros del desequilibrio entre el progreso técnico y el cultural. Concepto de riqueza. Desarrollo de la técnica de producción. Papel de la técnica en la civilización. Necesidad del retorno al Idealismo. Rezagamiento de la Ciencia Económica. Métodos de la Ciencia Económica. La Técnica y la Economía. La Técnica y el Derecho. Las leyes económicas se oponen al avance demasiado rápido del progreso material. Razones que se oponen al progreso cultural. Índice de la riqueza colectiva.

Para lograr la paz será preciso que las Naciones renuncien a sus deseos de conquista de imperios que les den materias primas, y se preocupen «de la conquista del Imperio de la Cultura y la Mora», para lo cual poseen todas ellas espacio vital más que suficiente, sin salirse del perímetro geográfico que las limita».

58. Molina Pico, M., *Una definición de Política Económica*. REA, XLIII (1944) 201-202.

59. Ucha, S. E., *Ensayo sobre el método en la economía política*. JS, 41 (1944) 191-219.

Métodos didáctico y de investigación. El problema del método en la Economía Política. Método inductivo: inducción;

monografía y encuesta; estadística; econométrica; historia; experimentación. Método deductivo: deducción. Coordinación de ambos métodos: juicios estimativos; inducción-deducción; inconvenientes de un método excluyente. Posición metodológica de las principales escuelas económicas: escuela clásica; escuela matemática; escuela psicológica; escuela histórica; escuelas socialistas. Economía política, ciencia inductivo-deductiva.

60. **Vasconcelos de Carvalho**, *Sobre o conceito de empresa*. SS, 32 (1944) 83-104.

1.ª Parte: El concepto actual. Crítica. 2.ª Parte: El concepto que debe restaurarse. 3.ª Parte: Transición. 4.ª Parte: Los lanzadores de empresas. 5.ª Parte: ¿Puede aplicarse tal cosa al Brasil? 6.ª Parte: El principio fundamental que lo justifica.

61. **Wachenheim, H.**, *Asignaciones a favor de las personas a cargo de los movilizados en Alemania*. RIT, XXIX (1944) 369-388.

E. — SOBRE ALEJANDRO E. BUNGE

62. **Belaunde, C. H.**, *Bunge demógrafo*. REA, XLIII (1944) 173-175.

63. **Correa Avila, C.**, *Bunge y el problema de la vivienda popular*. REA, XLIII (1944) 171-172.

64. **La Valle, O.**, *Bunge, un argentino de verdad*. REA, XLIII (1944) 176-178.

65. **Llorens, E.**, *Bunge economista*. REA, XLIII (1944) 169-170.

66. **Moyano Llerena, C.**, *Bunge estadista*. REA, XLIII (1944) 179-180.

En el primer aniversario del fallecimiento del Ing. Don Alejandro Bunge, Fundador y Director de la REA (Revista Económica Argentina).

F. — PROBLEMAS SOCIALES

67. **Aladár MétaII, R.**, *A transformação do seguro social*. SS, 32 (1944) 157-168.

68. **Charles, P., S. I.**, *Le Brésil vu par un étranger*. SS, 32 (1944) 169-194.

Ensayo de psicología social y literaria.

69. **De Andrea, M. M. O n s.**, *Justicia Social*. SS, 32 (1944) 5-12.

Transcripción (en su original castellano), del discurso pronunciado por Mons. Dr. Miguel de Andrea, Obispo de Temnos, en la Concentración de la Federación Argentina de Asociaciones Profesionales Católicas de Enfermeras, en Buenos Aires, en la Avda. 9 de Julio, el 22 de Noviembre de 1943.

70. **De Azevedo Sodré, R.**, *O problema do salario na atualidade e no após-guerra*. SS, 32 (1944) 123-156.

La noción cristiana de «trabajo». Evolución del concepto de «salario». El movimiento social católico. Importancia del problema. Propiedad y salario. Economía y salario. Dos principios. Salario mínimo; adicional y de compensación. Salario familiar. El «abono familiar». Sistema financiador del abono. El abono familiar no se confunde con el salario. El régimen del «salario familiar» en Brasil. Intervención del Estado. Aumentos provisorios de salario. Las leyes económicas necesitan movimientos libres. Humanización del salario: salario indirecto. Salario profesional. Salario corporativo. Varias especies o modalidades de salarios. Salario nominal y salario real. Defensa del salario real. Conclusiones.

71. **Fabra Rivas, A.**, *La Cooperación triunfante. El ejemplo de Suecia y de Gran Bretaña*. BMSA, 263-164 (1944) 169-172.

Tercera conferencia pronunciada por el A. en la Universidad de Antioquia (Colombia). No analiza el movimiento cooperativo en las naciones europeas, sino que se propone tan sólo «presentar dos ejemplos, quizás los mejor logrados hasta ahora, de lo que la técnica y el espíritu cooperativos han sido capaces de realizar». Un ejemplo se refiere a Suecia y el otro a Gran Bretaña.

72. **Franke, H.**, *A evolução do conceito e do objeto da politica social*. SS, 32 (1944) 105-122.

Etimología del término «político social». Características de la política social. Su posición enciclopédica. Diversos conceptos de política social y su interpretación.

La evolución en el objeto de la política social. Situación del obrero en la fase inicial del capitalismo. La no-intervención del Estado frente a la miseria social. Un vuelco en la actitud del Estado. La evolución de la política social. Aspecto cultural y social de la nueva política social. Expansión de la política social sobre los no asalariados. Los límites de la política social. Política que debe seguir el Estado en lo futuro.

73. **González, F. J.**, *El descubrimiento del profesor López de Mesa*. RJ, XXI (1944) 96-101.

En el profesor López de Mesa han descubierto los colombianos el « núcleo germinativo » de la gran cultura del porvenir. Su ensayo « Presentimiento de una nueva cultura universal » da pie a este « descubrimiento ». Lo cual no obsta para que el P. Francisco José González, S. I., con el título « Las ilusiones de un profesor panteísta », publicado en RJ, XXI (1944) 126-133, « descubra » también un « núcleo germinativo » de diversos y perniciosos errores en el citado profesor.

74. **González, F. J.**, *Las ilusiones de un profesor panteísta*. RJ, XXI (1944) 126-133.

Se refiere al profesor Dr. López de Mesa y a sus dos ensayos: « Presentimiento de una nueva cultura universal » y « Cuatro diálogos del hombre con Dios ». Sin poner en tela de juicio el talento de L. de M., admirado por muchos como sociólogo, político, filólogo y orador académico, entra a analizar sus grandes errores y lo califica de « sociólogo iluso ».

75. **Pattee, R.**, *La contemporaneidad de don Juan Donoso Cortés*. UCB, 35 (1944) 221-237.

Extraordinaria actualidad del pensamiento del gran tribuno en vista de las cuestiones específicas que se agitan en las esferas políticas y sociales en nuestros días. « Lo de hoy y lo de ayer se asemejan, coinciden y a veces se identifican, aunque las etiquetas se cambien o los nombres sean diferentes ».

76. **Sá P.**, *A paz e os católicos*. SS, 32 (1944) 13-20.

La victoria y la paz. El derecho de propiedad. El principio de autoridad. La libertad.

Propiedad, autoridad, libertad: tres de los principales problemas que el mundo tendrá que resolver en la indispensable organización de la paz futura.

77. **Saboia de Medeiros, R., S. I.**, *A Humanidade na encruzilhada*. SS, 32 (1944) 21-82.

I. Problemas de pessoa. II. Propriedade privada e propriedade coletiva. III. Considerações sobre a experiência russa. IV. Sentido interno das formulas sociais católicas.

78. **Valtierra, A.**, *Realidades sociales colombianas. Un pueblo modelo*. RJ, XXI (1944) 134-144.

Sobre el pequeño pueblo de Fómeque, en la provincia de Cundinamarca (Colombia), fundado por Miguel de Ibarra el 3 de Diciembre de 1594. La visión cristiana de la vida. Hacia la reconstrucción social. La granja agrícola. Educación popular infantil. Formación para el hogar. La cultura aldeana al aire libre.

79. **Ventura, O.**, *Consecuencias económicas y sociales del trabajo femenino*. REA, XLIII (1944) 203-208.

80. **Vigo, S. C.**, *El problema del « canillita » y su solución municipal*. JS, 41 (1944) 181-190.

Situación moral y financiera de la mayoría de las familias de los « canillitas » o « vende-diarios ». Ventajas de la solución del problema por medio de una ordenanza municipal, cuyo proyecto presenta el autor, el cual estudia el aspecto social, económico, cultural, moral e higiénico de dichas ventajas.

HISTORIA

A. — AUXILIARES

81. **Bucich Escobar, I.**, *Museo Histórico Sarmiento*. RHA, 16 (1943) 85-122.

Antecedentes de la fundación del Museo Sarmiento. Creación del Museo. Salas de exhibiciones. Su contenido. Archivo de documentos. La biblioteca. Publicaciones.

82. **Ortiz, S. E.**, *Bibliografía de Eduardo Posada (1862-1942)*. RHA, 16 (1943) 123-132.

Homenaje a la memoria del insigne historiador colombiano.

83. **Parodi Bustos, R.**, *La obra científica de Lucas Kraglievich (Trascendencia de sus investigaciones geo-paleontológicas)*. RUNC, 2 (1944) 453-490.

B. — ARGENTINA

84. **Serrano, A.**, *Esbozo para una historia del descubrimiento y conquista de Córdoba*. RUNC, 9-10 (1943) 1269-1284.

Capítulo de un próximo libro del A., titulado « Los Comechingones ».

85. —, *La cerámica tipo condorhuasi y sus correlaciones*. RUNC, 9-16 (1943) 1285-1316.

Estudio sobre los hallazgos hechos en Condorhuasi, pueblo del Departamento de Belén, en la provincia de Catamarca (R. A.).

C. — CUBA

8i. Le Riverend Brusone, J., *La Economía Cubana durante las Guerras de la Revolución y del Imperio Franceses (1790-1808)*. RHA, 16 (1943) 25-64.

Trabajo presentado al Primer Congreso Nacional de Historia, celebrado en La Habana, en Setiembre de 1942.

D. — MEXICO

87. Salit R. Ch., *Anglo-American rivalry in Mexico, 1823-1830*. RHA, 16 (1943) 65-84.

88. Villaseñor Bordes, R., *Anotaciones sobre Autlán*. EH, 3 (1944) 25-31.

Datos para la historia del pueblo de Autlán (Jalisco) sacados del Archivo Pa-

rroquial y del Municipal. Estado de los fondos archivales y urgencia de su mejor conservación.

E. — PERU Y BOLIVIA

89. Romero F. y Romero de Valle, E., *Probable itinerario de los tres primeros viajes marítimos para la Conquista del Perú*. RHA, 16 (1943) 1-23.

90. Ruiz y Ruiz, R., *La Epopeya del Alto Perú*. RJEHSF, X (1944) 28-71.

91. Zárate, F. A., *El descubrimiento del espíritu en la cultura imperial*. RFCE, 28 (1943) 115-120.

El planteamiento del problema espiritual del sino quichua constituye, antes que todo, una encuesta para los especialistas y estudiosos de las culturas nacionales precolombinas. El humanismo amplio y paternal del Imperio quichua obedecía a un sistema o conjunto de reflexiones, ya directas o derivadas, sobre los immanentes, inherentes y naturales derechos del hombre a la vida, al pan y a la felicidad.

C I E N C I A S

A. — HIGIENE, MEDICINA Y PSICO-PATOLOGIA

92. Capelli, J. F., *Delirios de imaginación*. PC, 47 (1944) 109-116.

Las formas clínicas. a) Delirios imaginativos primitivos: delirio imaginativo sistematizado crónico. Bouffée delirante imaginativa. Observaciones clínicas. b) Delirios imaginativos sintomáticos: parálisis general; manía; demencia senil; psicosis alcohólica; esquizofrenia; psicosis epiléptica; otras psicosis. Observaciones clínicas. (Ver la 1.ª parte de este trabajo en: PC, 46 (1944) 53-54).

93. Krapf, E. E., *Accidentes y operaciones como expresión de tendencias autodestructivas*. PC, 47 (1944) 145-150.

Contribución casuística a un tema de medicina psico-somática. Hay enfermos neuróticos que encuentran morbida satisfacción en sufrir intervenciones quirúrgicas. Menos conocido es el hecho de que hay enfermos con «disposición al accidente», verdadera tendencia auto-destructiva.

94. Reik, T., *La omnipotencia de los pensamientos en casos criminales*. PC, 47 (1944) 103-108.

Si un hombre tiene un secreto sentimiento de culpa, es muy comprensible que pueda sufrir una especie de ceguera intelectual, que se manifiesta en contradicciones y excusas tontas, que no corresponden al nivel normal de su inteligencia. Suele ocurrir que personas inteligentes dan la impresión de haber sido abandonadas por la razón y por la lógica, y que sólo pudieran seguir sus afectos secretos.

95. Restrepo, A., *Los Sincritos de la Muerte*. UCB, 35 (1944) 179-220.

Estudio sobre bacterias. Capítulo de la obra en preparación: «Meditaciones biológicas sobre la muerte».

96. Screbrinsky, B., *La introversión en la adolescencia*. PC, 47 (1944) 117-126.

El estudio de la introversión ha cambiado fundamentalmente de sentido en los últimos años. Mientras en un principio la introversión, al igual que su expresión opuesta, la extraversión, fué considerada un tipo psicológico, en la actualidad se las estima como modalidades del ser humano. Métodos de estudio: el psicodiagnóstico de Rorschach; el cuestionario o inventario personal de Bernreuter; el psicodiagnóstico miokinético de Mira (introversión-extraversión).

97. Tobar García, C., *Consideraciones generales sobre las enfermedades mentales de la infancia y la higiene mental infantil*. PC, 47 (1944) 97-102.

98. Záferson Macedo, S., *La Quinua*. RFCE, 28 (1943) 70-114.

El alimento de los Incas. Poder alimenticio de la quinua. La comparación de la q. con otros cereales. El Banco Agrícola del Perú. El Instituto Americano de Ciencias Agrícolas. La Junta de Fomento de producción alimenticia. La acción regional salpina y su « Campaña Peruana de la Quinua ».

B. — BOTANICA

99. Herrera, F. L., *Especies de nombre vernacular anotado de la flora del Cuzco*. RC, 447 (1944) 113-126.

C. — FISICAS Y MATEMATICAS

100. De Losada y Puga, C., *La teoría analítica del calor y su lugar dentro de la física teórica*. RUCP, XII (1944) 33-42.

101. Eddington, A. S., *The representation of space curvature in quantum theory*. RC, 447 (1944) 13-28.

102. García, G., *Sobre las leyes de la densidad en las nebulosas en función de la distancia*. RC, 447 (1944) 3-11.

103. Neuschlosz, S. M., *El irracionalismo en la Física contemporánea*. M, 1 (1944) 44-49.

El irracionalismo, que ha invadido muchas manifestaciones intelectuales de nuestra época, ha penetrado también en

la Física. Tanto que algunos, hasta físicos de oficio, al « principio de inseguridad » lo han llamado « principio de indeterminación ». No pocos intelectuales, disconformes con la situación histórico-social existente, han acogido con entusiasmo la posibilidad espuria que les facilitaban los recientes adelantos de la física, para proclamar una concepción indeterminista e irracional del mundo.

104. Roca Rey, R., *Sobre el cálculo de los esfuerzos en las barras de enrejado en estructuras isostáticas*. RUCP, XII (1944) 29-32.

105. Thomas, T. Y., *Lecture notes on whitney's theory of the imbedding of differentiable manifolds in Euclidean space*. RC, 447 (1944) 29-59.

106. Weyl, H., *Concerning a classical problem in the theory of singular points of ordinary differential equations*. RC, 447 (1944) 73-112.

D. — QUIMICA

107. Dammert Tode, R., *Bosquejo preliminar para instalar una fábrica de carbonato de sodio y aneoxos*. RUCP, XII (1944) 18-28.

108. Pozzi-Escot, M. E., *Formación de peróxido de nitrógeno en la combustión del hidrógeno*. RC, 447 (1944) 127-132.

109. —, *Nuevo reactivo para la investigación de los citratos y del ácido cítrico*. RC, 447 (1944) 65-68.

110. —, *Preparación de diversas tio-hidantoinas sustituidas cíclicas*. RC, 447 (1944) 63-64.

111. —, *Reacciones del ácido dimetilaminobenceno-azobenceno sulfónico en microquímica cualitativa*. RC, 447 (1944) 61-62.

ARTE Y LITERATURA

112. De Tovar y R., E., *Apuntes para una paremiología hispano-americana*. RJ, XXI (1944) 151-160.

Estudio sobre americanismos y refranes americanos.

113. Flury, L., *Tradiciones, leyendas, apuntes gramaticales y voca-*

ulario de la zona pampa-araucana. RUNC, 2 (1944) 389-452.

114. Spalding, W., *Literatura Brasileira. I Parte*. UCB, 35 (1944) 238-256.

La tierra. El hombre y el medio. Influencia de razas. Leyendas. Poesías.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ISMAEL QUILES, S. I., *Aristóteles. Vida, escritos y doctrina*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1944.

Leemos en la Introducción que es propósito del autor realizar un trabajo que en forma accesible a la mayoría de los lectores, pero a la vez fundado sobre los comentadores antiguos del maestro, sobre las interpretaciones más modernas, y también sobre el estudio directo de sus obras, ordene las principales facetas de la personalidad, los escritos y las doctrinas filosóficas de Aristóteles.

No estamos, pues, frente a una obra para especialistas, que aporte nuevos datos a los diversos problemas relacionados con el pensamiento del Estagirita, sino frente a un trabajo destinado al lector común, preparado especialmente para poner al alcance de éste una visión clara y completa de la obra aristotélica. Se presenta ésta con suma sencillez, pero no por eso es superficial; todo lo contrario: es ella el fruto del estudio y conocimiento profundo de las obras de Aristóteles, y de sus comentadores, condensado todo en 150 páginas bien logradas, poniéndose aquí de relieve una vez más ese poder de captación y de síntesis que ya hemos tenido ocasión de observar en otras obras del P. Quiles.

La obra está dividida en tres partes, que tratan, respectivamente, la vida, los escritos y la doctrina del filósofo. En la primera, el capítulo inicial: «Grecia en tiempo de Aristóteles», ubica la figura de éste dentro del marco de los acontecimientos históricos y políticos: una breve recopilación de la historia de Grecia, hasta llegar al momento en que es sometida por Filipo de Macedonia, facilita la comprensión de la actuación política del personaje. Luego otra densa página nos resume la evolución de las ideas filosóficas hasta su época, permitiéndonos así apreciar hasta qué grado de desarrollo había llegado la filosofía en su época, y por lo tanto valorar mejor su obra. Luego sigue la biografía, amena, con datos tomados principalmente de Diógenes Laercio, y la dilucidación de dos puntos interesantes en la vida de Aristóteles: su posición política situado entre Atenas y los Macedonios y su situación filosófica, frente a su maestro Platón.

La segunda parte, dedicada a los escritos, es la más breve, se limita casi a enumerarlos, pues al exponer la doctrina ya hablará de su contenido, y tratará algunos problemas relativos a su autenticidad, a las obras que se han perdido, y a la recta interpretación de Aristóteles. Esto último es lo más importante de este capítulo, y el autor hace resaltar que, desde la antigüedad, todos los comentadores «coinciden en el criterio de una interpretación perfectamente coherente», es decir: fiel al pensamiento del Estagirita, más que a la letra.

Emprende luego la exposición de la doctrina a través de las obras, comenzando por la Lógica. Como esta exposición de las obras, que es la parte principal del presente trabajo, ocupa más de las dos terceras partes del libro, el autor puede dar de cada una de ellas un resumen completo, sirviéndose en muchos casos para expresarlo de los mismos textos del Estagirita, en sus pasajes más característicos. En la Lógica el resumen de la teoría del silogismo es uno de los mejor logrados en toda la obra; en la Física, consecuente con el carácter filosófico de estos estudios, se han tratado con más amplitud las cuestiones relativas a los principios del ser natural, al movimiento, las causas, el infinito y la localización. En cambio, el resumen del Tratado del Alma, quizá hubiera podido ser algo más extenso, sobre todo en lo referente a las interpretaciones a que dan lugar los oscuros pasajes de Aristóteles sobre el entendimiento agente único, y a las consecuencias de esas interpretaciones (condenación del aristotelismo de Averroes y Siger de

Brabante). Está, eso sí, bien desarrollada la interpretación de Sto. Tomás al respecto. Al tratar de la Metafísica se ha logrado muy bien exponer las doctrinas aristotélicas fundamentales: sustancia, esencia, acto y potencia, materia y forma, valiéndose casi exclusivamente de pasajes del mismo Aristóteles, es decir, dejando hablar a los textos, y dando así la mayor garantía de fidelidad a esta exposición. Concluye la Metafísica con la Teodicea: las pruebas de la existencia de Dios como Primer Motor, y las doctrinas de Aristóteles en cuanto a la libertad de Dios, la creación, etc., señalando los errores de su pensamiento y las aparentes dificultades que los motivaron. Expone a continuación las doctrinas éticas del filósofo, tal como se desprenden de la Gran Moral, la Moral a Nicómaco y la Moral a Eudemo. Por último, en el capítulo final, se expone la Política aristotélica: sus ideas en cuanto a la familia, el Estado, y su crítica del comunismo platónico.

Creemos, al finalizar la lectura de estas 150 páginas densas pero amenas, que el autor ha logrado su propósito de poner la figura y doctrina aristotélicas al alcance de los lectores no iniciados, y de «abarcar al Aristóteles integral en una síntesis breve, pero suficientemente revestida para poder gozar del espectáculo altamente grato y evocador de la doctrina aristotélica, y justipreciar su verdadero valor, tanto en sí mismo como a través de la influencia que ha ejercido en todo el pensamiento occidental».

M. M. B.

GONELLA GUIDO, *Principios básicos para un orden internacional* (en 8vo. - XXXII + 350 págs.). Edit. Difusión. Buenos Aires, 1943.

Hacía falta en nuestro ambiente intelectual orientar el pensamiento en los temas de una filosofía política internacional, pues, exceptuados escasos ensayos esporádicos de articulistas de revistas, parecía quedar librado todo ese campo a la vacuidad ideológica e inestabilidad de principios de los comentaristas de los diarios.

El libro de Gonella cae, pues, en su puesto y se ajusta precisamente a nuestras necesidades. Ciertamente no es él un tratado completo de filosofía política internacional: ha sido escrito como comentario periodístico a los mensajes de S. S. Pío XII; pero es un libro escrito por un auténtico filósofo, es decir, —dándole su valor justo a la palabra—, por quien discurre sobre los hechos reduciéndolos a sus últimas y verdaderas causas. Esto es la raíz de la solidez de esas anotaciones; aquéllo le permite más libertad de estilo y ese tono cálido y personal que corre a través de toda la obra, acercando al escritor a cada uno de sus lectores. Si se permitiese la comparación, se diría que el libro de Gonella es en relación a un tratado de filosofía política lo que es un libro ascético (de los grandes maestros ascéticos, entiéndase), a un tratado de teología: el tratado toma la idea para desarrollarla inexorablemente, lógicamente en un cuadro estrictamente objetivo e impersonal: su fin es mover la inteligencia, enseñar; el libro ascético se funda también en las grandes ideas, estriba en ellas, pero las va desarrollando siguiendo las líneas múltiples y sinuosas de la psicología humana con la finalidad única de aportar el convencimiento y por él encauzar la acción. Así ha escrito Gonella: su libro no pretende enseñar solamente; tan principal como ésto, es en «Principios básicos para un orden internacional» sacudir los espíritus para impulsarlos a operar un orden internacional equitativo y cristiano. Y por eso mismo, en lugar de desarrollar discursivamente los principios primeros de la filosofía política y deducir de ellos analíticamente las conclusiones, toma como base los mensajes del Papa y los distribuye en tal forma, que va iluminando desde todos los ángulos visuales posibles el principio central de la política internacional, y haciendo con eso que ese leit motiv, formulado en toda la gama de sus matices, se vaya adueñando de los espíritus e inoculándolos: esa impregnación de una idea central es lo que capacita para la acción.

El tema por lo demás es trascendental: brota en todas partes, inquieta a todas las mentes, y caerá pesadamente para las naciones, cuando el humo de la metralla que lo sostiene en el aire desaparezca. Hay que restaurar, o por mejor decir, instaurar el orden internacional resquebrajado y hecho una miseria. ¿Cómo? Aquí se dividen, según las banderías bélicas, las soluciones buscadas por lo general en el orden de lo práctico sin atenerse a discutir las premisas en donde se fundan. Gonella hace todo lo contrario: examina los principios, dejando el orden de las aplicaciones, como cosa asegurada y salvada si se salvan aquéllos. La esencia de su doctrina es esto: hay una norma fundamental de todo derecho, la justicia, universal y objetiva, a la que están sometidos tanto los individuos como las naciones.

El planteamiento se hace con toda simplicidad: todo el libro está dividido en dos partes. Desarrolla la primera la reforma de las costumbres internacionales que habrá que efectuar antes de fundamentar una nueva disciplina de las relaciones entre los pueblos. La segunda examina los puntos principales de la reconstrucción del orden internacional. En esta segunda parte, nos parece tratado con particular galanura el problema de la equitativa distribución internacional de las riquezas y el de la cooperación económica de los pueblos. ¡Cuántos las deberían leer, para no desmedirse en las palabras unos, y no pecar en la obra otros! ¡Léase todo el libro, léanlo sobre todo aquéllos que necesitan por su posición estar orientados con criterio cristiano católico en los problemas de orden internacional!

Al libro le precede una introducción y presentación del autor escrita por Lamberto Lattanzi.

MANUEL MERCADER, S. J.

SAN ACUSTÍN, *Doctrina de Vida Espiritual*. Biblioteca del Peregrino. Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1944. 2 volúmenes de 678 y 673 páginas.

En 1727 publicó el P. Félix Mayr, agustino, una compilación de textos, sacados de las obras de San Agustín, y especialmente relacionados con la vida espiritual. Dicha compilación, publicada en latín con el título *Divus Augustinus Vitae Spirituales Magister*, fué traducida más tarde por el P. Jesús de la Torre, O. S. A., a nuestro idioma, logrando unir en su trabajo la fidelidad al texto latino y al espíritu de la lengua castellana. He aquí la génesis de la obra que acaba de publicar Emecé Editores en su «Biblioteca del Peregrino» con el título castellano «Doctrina de Vida Espiritual».

En su conjunto viene a reunir sistemáticamente esta obra el pensamiento de San Agustín sobre la vida espiritual, es decir, sobre la perfección cristiana. Viene a ser un resumen de ascética y mística, reconstruido con textos agustinianos, distribuidos primero para cada uno de los días del año y después para los principales días del ciclo litúrgico.

Los textos se han escogido de las diversas obras de San Agustín y reproducen fielmente las mismas palabras del Santo Obispo de Hipona.

El valor de esta colección puede fácilmente adivinarse, ya que San Agustín se distingue por la exquisita penetración psicológica del alma humana, tanto en su dinamismo natural, como en su actividad desarrollada bajo el influjo misterioso de la gracia. Sus observaciones sobre la vida espiritual tienen a la vez la solidez teológica del doctor, y la unción y vitalismo emotivos de que rebosa el corazón tan humano de Agustín.

El R. P. Fray Antonio Vallejo, O. F. M., encabeza la obra con una enjundiosa síntesis de la vida, la personalidad y la obra del santo «Doctor de la Gracia».

I. QUILES, S. I.

LIBROS RECIBIDOS

A n ó n i m o. — *Constituciones de la Universidad de Córdoba* (en 4.º - 572 págs.). Introducción de Enrique Martínez Paz. Impr. de la Universidad. Córdoba, 1944.

A r a n c i b i a, S. I. **G e r a r d o U b é n.** — *Teoría y práctica de la Congregación Mariana* (en 16 - 150 págs.). Ed. Cultura. Buenos Aires, 1943.

A r i s t ó t e l e s. — *Tratado del alma* (en 8.º - 264 págs.). Texto griego y traducción. Introducción y traducción directa del griego por *Antonio Ennis, S. I.* Espasa-Calpe. Bs. As., 1943.

A y a p e, E. — *Ius parochi religiosi* (en 8vo. - 256 págs.). Universitatis Xaveriana. Bogotá, 1943.

B e a u d e n o m. — *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección* (en 8vo. - 416 págs.). Ed. Difusión. Bs. As., 1943.

C a b r e r a, S. I., **I ñ e s t a,** S. I. — *Los mandamientos* (en 24). Ed. Difusión. Bs. As., 1943.

C a r b i a, Rómulo D. — *Historia de la Leyenda Negra Hispano-Americana* (en 8vo. - 240 págs.). Orientación Española. Bs. As., 1943.

C a s s i r e r, Ernst. — *Filosofía de la ilustración* (en 8vo. - 344 págs.). Fondo de Cultura Económica. México, 1943.

C o l o m b i è r e, S. I. **B t o. C l a u d i o d e l a.** — *Retiro espiritual* (en 16 - 144 págs.). Ed. Cultural. Bs. As., 1943.

C r i s ó s t o m o, San Juan. — *La Providencia* (en 16 - 100 págs.). Prólogo de *José Crosby, S. I.* Ed. Cultural. Bs. As., 1943.

C r o c e, Benedetto. — *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* (en 8vo. - 344 págs.). Ed. Imán. Bs. As., 1943.

D o n o s o C o r t é s, Juan. — *Obras escogidas* (en 8vo. - 574 págs.). Ed. Difusión. Bs. As., 1944.

D u j o v n e, L e ó n. — *Spinoza, su vida, su época,* etc. (t. III en 8vo. - 216 págs.). Fac. de Fil. y Letras. Bs. As., 1943.

F r a n c o, José R. del. — *Establecimiento y progreso de los primeros Estudios Superiores en Córdoba* (1609-1879) (en 8vo. - 276 págs.). Córdoba, 1944.

F r e u d, Sigmund. — *Psicoanálisis aplicado* (en 8vo.). Ed. Sudamericana. Bs. As., 1943.

F r e u d, Sigmund. — *La interpretación de los sueños* (t. II, en 8vo.). Ed. Sudamericana, Bs. As., 1943.

F u r l o n g, S. I., **G u i l l e r m o.** — *Entre los Tehuelches de la Patagonia* (en 8vo. - 178 págs.). Tall. Gráf. «San Pablo». Bs. As., 1943.

G a r - M a r, S. I., **V i c e n t e.** — *Sugerencias* (en 16 - 502 págs.). Prólogo de *E. B. Pita, S. I.* Ed. Pólet. Bs. As., 1943.

G o n z á l e z P a z, A m a n c i o. — *Fray Patricio y yo* (en 8vo. - 168 págs.). Ed. «La Cruz y la Espada». Bs. As., 1944.

H o g a n, O. P., **E s t a n i s l a o M.** — *Madre de la divina gracia* (en 8vo. - 134 págs.). Trad. de *Juan Corominas, S. I.* Mosca Hnos. Montevideo, 1944.

J o u a n e m, S. I. **J o s é.** — *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito* (1570-1773) t. II, en 8vo. - 774 págs.). Ed. Ecuatoriana. Quito, 1943.

L a b o u g l e, R i c a r d o d e. — *Universidad y defensa nacional* (en 8vo. - 202 págs.). Bs. As., 1943.

L i a r d, L u i s. — *Lógica* (en 8vo. - 409 págs.). Ed. Araujo. Bs. As., 1943.

L u i s d e G r a n a d a, O. P. — *Guía de pecadores* (en 16 - 728 págs.). Ed. Poblet. Bs. As., 1943.

L l o r e n t e, S. I. S e g u n d o. — *En las lomas del Polo Norte* (en 16 - 212 págs.). Ed. Difusión. Bs. As., 1943.

M a r i t a i n, J a c q u e s. — *Los derechos del hombre y la ley natural* (en 8vo. - 160 págs.). Bs. As., 1943.

— *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (en 8vo. - 198 págs.). Dedebec. Bs. As., 1943.

M a s o n - O u r s e l, P a u l. — *La filosofía en Oriente* (en 8vo.). Ed. Sudamericana. Bs. As., 1943.

M e s c h l e r, S. I., - P i t a, S. I., E n r i q u e B. — *Sentir con la Iglesia y Discernimiento de espíritus según S. Ignacio* (en 16 - 78 págs.). Ed. Cultural. Bs. As., 1943.

M e s s e r, A u g u s t. — *Introducción a la psicología* (en 16 - 238 págs.). Ed. Losada. Bs. As., 1943.

M o n d o l f o, R o d o l f o. — *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales* (en 8vo. - 148 págs.). Univ. Nac. de Tucumán. Tucumán, 1943.

M o r s, S. I., I o s e p h. — *Institutiones Theologiae Fundamentals* (2 t. en 8vo.). Ed. «Vozes». Petrópolis, 1943.

O l i v e i r a T o r r e s, J o ã o C a m i l o d e. — *O positivismo no Brazil* (en 8vo. - 336 págs.). Ed. «Vozes». Petrópolis, 1943.

P a u c k e, S. I., F l o r i á n. — *Hacia allá y para acá* (2 t. en 8vo.). Trad. de Edmundo Wernicke. 1.ª ed. completa. Univ. de Tucumán. Bs. As., 1943.

P l u s, S. I. R a ú l. — *María en nuestra historia divina* (en 16 - 118 págs.). Ed. Sta. Catalina. Bs. As., 1943.

P u c c i a r c l l i, E u g e n i o. — *Introducción a la filosofía de Dilthey* (en 8vo. - 78 págs.). Imp. López. Bs. As., 1944.

R a m i è r e, S. I., E n r i q u e. — *Tu oración y tu apostolado* (en 16 - 142 págs.). Ed. Cultural. Bs. As., 1943.

R a v a, A d o l f o. — *La filosofía europea en el siglo XIX* (en 16 - 204 págs.). Prólogo de Francisco Romero. Depalma. Bs. As., 1943.

R u s s e l l, B e r t r a n d. — *El A. B. C. de la relatividad* (en 8vo. - 194 págs.). Ed. Imán. Bs. As., 1943.

S á n c h e z - A l b o r n o z, C l a u d i o. — *El «Ajbar Maymua»*. *Cuestiones historiográficas que suscita* (en 8vo. - 408 págs.). Fac. de Fil. y Letras. Bs. As., 1944.

S c h e l e r, M a x. — *Esencia y forma de la simpatía* (en 8vo. - 376 págs.). Ed. Losada. Bs. As., 1943.

S i l v e i r a B a l a d a n, M a r i e t t a C e c i l i a. — *Fuente de vida y santidad* (en 16 - 72 págs.). Ed. Cultural. Bs. As., 1944.

S t r a u b i n g e r, M o n s. D r. J u a n. — *El Salterio en latín y castellano* (en 16 - 572 págs.). Ed. Guadalupe. Bs. As., 1943.

T e r t u l i a n o. — *Apología del Cristianismo* (en 16 - 200 págs.). Introd. de Estanislao Odyniec. Ed. Cultural. Bs. As., 1944.

T o m á s d e A q u i n o, S t o. — *Compendio de Teología* (en 16 - 400 págs.). Trad. de León Carbonero y Sol. Revisada y anotada por Juan Rosanas, S. I. Ed. Cultural. Bs. As., 1943.

T o r r e R e v e l l o, J o s é. — *Los artistas y pintores de la expedición Malaspina* (en 4to. - 112 págs. de texto más XLV láminas). Inst. de Invest. Históricas. Bs. As., 1944.

V a r i o s. — *Estudios sobre la Constitución Nacional Argentina* (en 8vo. - 640 págs.). Univ. Nac. del Litoral. Sta. Fe, 1943.

V o s s l e r, K a r l. — *Filosofía del lenguaje* (en 8vo. - 282 págs.). Ed. Losada. Bs. As., 1943.

Z a p p i, E n r i q u e V. — *Tratado de química orgánica* (t. I, 1.ª parte, en 8vo.). «El Ateneo». Bs. As., 1944.

Z a r a g ü e t a, J. — *Pedagogía fundamental* (en 8vo. - 560 págs.). Editorial «Labor». Barcelona-Madrid, 1943.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1204

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

